جون رولز

تحرير: صامويل فريمان

ترجمان

محاضرات في تاريخ الفلسفة السياسية

ترجمة: يزن الحاج



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



القسم الأول

هوبز



محاضرات في

تاريخ الفلسفة السياسية

هذه السلسلة

في سياق الرسالة الفكرية التي يضطلع بها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى «سلسلة ترجمان» بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية إلى الإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، من طريق الترجمة الأمينة الموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية عامة، وفي العلوم الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

وتستأنس «سلسلة ترجمان» وتسترشد بآراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من مختلف البلدان العربية، لاقتراح الأعمال الجديرة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب كالافتقار إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، وشيوع الترجمات المشوَّهة أو المتدنية المستوى.

وتسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن مختلف اللغات الأجنبية، إلى المساهمة في تعزيز برامج «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والنقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.

محاضرات في
تاريخ الفلسفة السياسية

جون رولز

تحرير

صامويل فريمان

ترجمة

يزن الحاج

مراجعة

أمين الأيوبي

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
رولز، جون، 1921-2002
محاضرات في تاريخ الفلسفة السياسية/ جون رولز؛ تحرير صامويل فريمان؛ ترجمة يزن الحاج؛ مراجعة أمين الأيوبي.
640 ص.؛ 24 سم. - (سلسلة ترجمان)
يشتمل على إرجاعات ببليوغرافية وفهرس عام.
ISBN 978-614-445-349-0
1. السياسة، علم - فلسفة - تاريخ. 2. السياسة - فلسفة - تاريخ. أ. فريمان، صامويل. ب. الحاج، يزن. ج. الأيوبي، أمين. د. العنوان. هـ. السلسلة.
320.54095694

الناشر
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 00961 1 فاكس: 00961 1991839
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى
بيروت، آب/ أغسطس 2020

إلى طلابي

جون رولز



المحتويات

القسم الثاني: لوك

القسم الثالث: هيوم

القسم الرابع: روسو

القسم الخامس: مِل

قائمة الجداول والأشكال

الجداول

الأشكال



تصدير المحرّر

يعتمد «محتوى» هذا الكتاب على محاضرات جون رولز وملاحظاته المكتوبة لمقرّر تعليمي في الفلسفة السياسية الحديثة (Philosophy 171) الذي درّسه في جامعة هارفرد منذ أواسط ستينيات القرن الماضي حتى تقاعده في عام 1995. وفي أواخر الستينيات والسبعينيات، درّس رولز نظريته عن العدالة، العدالة كإنصاف، فضلًا عن أعمال معاصرة وتاريخية أخرى. فعلى سبيل المثال، درّس في عام 1971، إضافةً إلى [كتابه] **نظرية في العدالة** (*A Theory of Justice*)، أعمالًا للوك وروسو وهيوم وبرلين وهارت. ولاحقًا، في السبعينيات وأوائل الثمانينيات، تكوّنَ هذا المقرّر بالكامل من محاضراتٍ عن معظم الفلاسفة السياسيين التاريخيين الأهم في هذا الكتاب. وفي عام 1983، وهو العام الأخير الذي ألقى فيه دروسًا عن شخصيات تاريخية فحسب من دون نظرية في العدالة، حاضر رولز عن هوبز ولوك وهيوم ومِل وماركس. وفي أعوام سابقة، غالبًا ما كان يُناقش سيدجويك (Sidgwick) (1976، 1979، 1981)، وكذلك روسو، لكن في تلك الحالة لم يُناقش هوبز و/أو ماركس. وفي عام 1984، درّس رولز مجدّدًا أجزاء من **نظرية في العدالة** بالتوازي مع لوك وهيوم ومِل وكانط وماركس. وسرعان ما أسقط، منذ ذلك الحين، كانط وهيوم من مقرّره في الفلسفة السياسية، وأضاف محاضرات عن روسو. خلال هذه الفترة، كتب نُسخًا نهائية عن المحاضرات الموجودة هنا عن لوك وروسو ومِل وماركس، بالتوازي مع المحاضرات التي نشرت في عام 2000 في كتاب **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة** (*Justice as Fairness: A Restatement*). (وهذا ما يفسّر

المقارنات المتفرّقة مع العدالة كإنصاف الموجودة في المحاضرات الحالية). ومنذ انتظام تدريسها خلال الأعوام العشرة أو العشرين الأخيرة من حياة رولز التعليمية، باتت المحاضرات التي في هذا الكتاب عن لوك وروسو ومِل وماركس الأكثر جاهزيةً واكتمالًا. وقد كتبها رولز في ملفّات حاسوبية وعدّلها ونقّحها بمرور السنوات، حتى عام 1994. بذا، لم تحتج إلا إلى تنقيحات طفيفة.

أمّا المحاضرات الأولى عن هوبز وهيوم، من عام 1983، فهي أقل جاهزية في درجة أو في أخرى. فهي لا تبدو أنّها كُتبت كمجموعة مستمرّة ومكتملة من المحاضرات (باستثناء معظم محاضرة هيوم الأولى)، علمًا أنّ محاضرات هوبز وهيوم الموجودة هنا مستمدةً بشكلٍ أساسٍ من نسخ لشرائط تسجيلية لمحاضرات رولز في ذلك الفصل الدراسي، والتي أُكملت بملاحظات محاضرات وأوراق موزّعة في الصف بخط يد رولز[1]؛ إذ عادةً ما كان الأخير يزوّد الطلاب بملخّصات تؤطر النقاط الأساسية في محاضراته. وقبل أوائل الثمانينيات (حين بدأ كتابة محاضراته باستخدام معالج كلمات)، كانت هذه الأوراق مكتوبة باليد بخط جميل جدًا ملأت حين طباعتها أكثر من صفحتين بفراغ مفرد بين السطور. وقد استُخدمت هذه الأوراق لتكملة المحاضرات عن هوبزٍ وهيوم، كما عرضت معظم محتوى أوّل محاضرتَيْن عن سيدجويك في الملحق.

إحدى الفوائد العظيمة لهذه المحاضرات، أنّها تُبيّن كيفية تصوّر رولز لتاريخ عُرْف العقد الاجتماعي، وتعرض كيف رأى ارتباط عمله بأعمال لوك وروسو وكانط، إضافةً إلى هوبز في درجة ما. وكذلك يناقش رولز ويستجيب لردة فعل هيوم النفعية بما يخصّ مبدأ العقد الاجتماعي الخاصّ بلوك، بما فيها

---

(1) كان المحرّر واحدًا من المدرّسين المساعدين الخرّيجين عند رولز (برفقة أندروز ريث (Andrews Reath)) في الفصل الدراسي الربيعي من عام 1983، وسجّل محاضرات عن هوبز وهيوم المدوّنة هنا على شرائط كاسيت. كما سُجّلت أيضًا المحاضرات عن لوك ومِل وماركس في عام 1983. وقد حُفظت هذه الشرائط، إضافةً إلى شرائط محاضرات رولز في عام 1984، بصيغةٍ رقمية وأودِعَت «أرشيف رولز» بمكتبة ويدينر (Widener Library)، في جامعة هارفرد.

مقولة هيوم أنّ العقد الاجتماعي سطحي و«خلطٌ غير ضروري» (رولز)، وهي مقولة أسّست نمطًا نقديًّا مستمرًّا إلى الوقت الحالي. ثمّة فائدة أساسية أخرى لهذا الكتاب وهي مناقشة رولز ليبرالية جون ستيوارت مِل؛ إذْ تشير إلى وجود أوجه شبه كثيرة بين آرائه وآراء مِل، بما في ذلك أوجه الشبه الصريحة بين مبدأ مِل بشأن الحرّية، ومبدأ رولز الأول بشأن العدالة، بل وتشمل أوجه شبه أقلّ وضوحًا بين الاقتصاد السياسي لمِل وتوصيف رولز للعدالة التوزيعية وديمقراطية حيازة الملكية.

ربّما فاقت محاضراتُ ماركس محاضراتِ غيره في تطوّرها على مرّ السنين. ففي أوائل الثمانينيات، ساند رولز الموقف (الذي تبناه آلان وود (Allen Wood) وآخرون) والقائل إنّ ماركس لم يكن يمتلك تصوّرًا للعدالة، بل عدّ العدالة مفهومًا أيديولوجيًّا ضروريًّا لتعزيز استغلال الطبقة العاملة. نقّح ذلك الموقف في المحاضرات المدرَجة هنا، بتأثيرٍ من جيرالد آلان كوهين (G. A. Cohen) وآخرين. ويسعى تفسير رولز لنظرية قيمة العمل الخاصّة بماركس، إلى فصل اقتصاديتها القديمة عما يعتبره هدفها الأساس. ويفسّرها بأنّها ردّ قوي على نظرية الإنتاجية الهامشية للتوزيع العادل ومفاهيم ليبرالية كلاسيكية أخرى، وغيرها من المفاهيم اليمينية المتعلّقة بحرّية الإرادة التي تعتبر أنّ الملكية الصرف مساهمة ملموسة في الإنتاج. (يُنظر ماركس، المحاضرة الثانية).

لم تكن محاضرات رولز عن المطران جوزف بتلر وهنري سيدجويك بمثل اكتمال المحاضرات الأخرى في هذا الكتاب. مع ذلك، وافق على نشرها قُبَيل وفاته في تشرين الثاني/نوفمبر 2002، وقد أُدرجت ضمن ملحق هذا الكتاب. وقد درّس رولز [محاضرات] سيدجويك طوال أعوامٍ (بما فيها الأعوام 1976، 1979، 1981) في مقرّره عن الفلسفة السياسية، إلى جانب هيوم ومِل، لإعطاء الطلاب فكرة عن أعمال (من عدّهم) الفلاسفة النفعيين الثلاثة الكبار. ولقد رأى أنّ سيدجويك يمثّل ذروة العُرف النفعي الكلاسيكي الذي بدأ مع [جيريمي] بنثام (Jeremy Bentham). كما رأى أن المنهج المقارن لسيدجويك في **مناهج الأخلاق** (*Methods of Ethics*) يعطي أنموذجًا يريد من

الفلسفة الأخلاقية أن تحاكيه. وقد نُقل القسم الأعظم من أول محاضرتين عن سيدجويك هنا من الملاحظات المكتوبة بخط اليد التي كان رولز نسخها ووزّعها على الطلاب. وقد استخدم هذه الأوراق الموزّعة كملاحظاتٍ في محاضراته، ثمّ توسع فيها شفهيًا في أثناء إلقائه المحاضرات. لهذا، لا يمكن اعتبار أول محاضرتين عن سيدجويك مكتملتين في أي حال من الأحوال. وتستعرض المحاضرة الثالثة عن سيدجويك (1975) بعضًا من الأفكار ذاتها الموجودة في المناقشة الموجزة عن النفعية عند سيدجويك، المحاضرة الثانية، لكنها تناقش، بمزيد من التفصيل، افتراضات الموقف النفعي الكلاسيكي وتضميناته. وثمّة قَدْر جيد من الأفكار عن النفعية في هذه المحاضرة وفي المحاضرة الرابعة الموجزة (1976) غير الموجودة في أي من مناقشات رولز المنشورة عن النفعية في **نظرية في العدالة**، «الوحدة الاجتماعية والسلع الأساسية»[2]، أو أي مواضع أخرى.

كانت المحاضرات الخمس عن بتلر ضمن أوراق رولز المكتوبة بخط اليد. وقد أُدرجت هذه المحاضرات في مقرّر رولز عن تاريخ الفلسفة الأخلاقية في ربيع 1982، حين درّس فلسفة كانط وفلسفة هيوم أيضًا. واعتقد رولز أنّ بتلر قدّم الرد غير النفعي الأهم من فيلسوف إنكليزي على هوبز. كما رأى أنّ بتلر، كذلك، من ضمن أبرز الشخصيات في الفلسفة الأخلاقية الحديثة. ونجد في ملاحظات رولز التي كتبها بخط اليد عن نفسه (غير المدرَجة في المحاضرات ذاتها) الكلام الآتي: «نقاط مهمّة عن بتلر: (هوبز وبتلر، المصدران العظيمان للفلسفة الأخلاقية الحديثة: هوبز لكونه طارح المشكلة – على الكاتب تفنيدها، وبتلر لكونه قدَّم إجابة عميقة عن هوبز)». إضافة إلى ذلك، وجد رولز صلة بين مبدأي الضمير لكلّ من كانط وبتلر. ولعلّ هذا الأمر زوّدَ رولز بأسباب للتصديق بأنّ توصيف كانط غير الطبيعاني، وغير الحدسي للخُلُقية لم يكن حكرًا على الفلسفة المثالية الألمانية[3]. ختامًا، توحي المحاضرات عن بتلر بالدور المركزي

---

(2) يُنظر: John Rawls, *Collected Papers*, Samuel Freeman (ed.) (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1999), chap. 17.

(3) الشكر لجوشوا كوهين على هذا الاقتراح. إذ تؤكّده الملاحظات التي كتبها رولز لنفسه. ومن =

للفكرة القائلة بـ «نفسية خُلُقية عقلانية» في مفهوم رولز عن الفلسفة الأخلاقية والسياسية. (هناك أوجه شبه في المحاضرات عن مِل وروسو أيضًا). وإحدى الأفكار الأساسية وراء عمل رولز أنّ العدالة والأخلاق ليستا مناقضتيْن للطبيعة الإنسانية، بل هما جزءٌ من طبيعتنا، ويمكن في الأقل أن تكونا، لازمَتين لخير البشرية[4]. وجدير بالذكر أنّ مناقشة رولز التسوية التي طرحها بتلر بين الفضيلة الأخلاقية و«حبّ الذات» مشابهة لحجّة رولز في ما خص انسجام الحق والخير.

ترك رولز بين أوراقه شذرة قصيرة بعنوان «بعض الملاحظات حول تدريسي» (1993)، تناقش محاضراته في الفلسفة السياسية. وهنا أجزاء وثيقة الصلة[5]:

> في الأغلب، درّست الفلسفة الأخلاقية والفلسفة السياسية، مقدّمًا مقرّرًا دراسيًّا سنويًّا في كل منهما على مر السنين... وجعلت تركيزي بالتدرج على الفلسفة الاجتماعية والفلسفة السياسية، وبدأت التحدّث عن أجزاء من **العدالة كإنصاف**، كما سُميت، بالترادف مع أناس كانوا كتبوا من قبل عن الموضوع، مبتدئًا بهوبز ولوك وروسو، وأحيانًا كانط، على الرغم من الصعوبة الشديدة في إدخال كانط في المقرّر الدراسي. أدرجت أحيانًا هيوم وبنثام، جون ستيوارت

= بين الإشارات التي كانت في ملاحظات رولز عن بتلر التدوينتان الآتيتان: الأنوية المناقضة لهوبز؛ يعتبر بتلر أنّ المشاريع الأخلاقية جزءٌ من الذات بقدر الأجزاء الأخرى من الذات؛ رغباتنا الطبيعية ...إلخ. يعمّق كانط هذا عبر ربط القانون الخُلُقي (Moral Law) (ML) مع الذات كـ R+R (Rational and Reasonable) (منطقي وعقلاني). صل ما تقدّم بما يقوله كانط، بما فيه فكرته عن الإيمان المعقول.

(4) John Rawls, *A Theory of Justice*, chap. 8: «The Sense of Justice,» and chap. 9: «The Good of Justice».

(5) تم اقتباس نسخة مشابهة إلى حد ما من توصيف رولز لتدريسه في تصدير المحرّرة [باربرا هرمان] للكتاب المرافق، **محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق**، John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Barbara Herman (ed.) (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), pp. xvi-xviii.

(جون رولز، **محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق**، باربرا هرمان (محررة)، ترجمة ربيع وهبه، مراجعة حازم طالب مشتاق، ترجمان (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019)، ص 32-34).

ويشتق هذا التوصيف من ملاحظات رولز المنشورة عن تدريسه الواردة في: John Rawls, «Burton Dreben: A Reminiscence,» in: *Future Pasts: Perspectives on the Place of the Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy*, Juliet Floyd & Sanford Shieh (eds.) (New York: Oxford University Press, 2000).

مِل وسيدجويك. وفي أي حال، عادةً ما كانت فلسفة كانط الأخلاقية تقدّم في مقرّر دراسي منفصل إلى جانب مؤلّفين آخرين، تغيّرت أسماؤهم بين الحين والآخر، لكن غالبًا ما كان المقرّر يتكلّم عن هيوم ولايبنتز كمثالين عن عقيدتين متباينتين بشكلٍ صارخ لا بد من أن كانط كان قد عرف شيئًا عنهما. شمل الكتاب المؤلّفين الآخرين الذين يناقَشون أحيانًا كلارك والمطران بتلر وأشخاصًا بريطانيين آخرين من القرن الثامن عشر، مثل شافتزبري (Shaftesbury) وهَتْشيسون (Hutcheson). واستخدمتُ أحيانًا مور (Moore) وروس (Ross)، برود (Broad) وستيفنسون (Stevenson)، كأمثلة حديثة.

عند التحدّث عن هؤلاء الأشخاص، حاولتُ دائمًا فعل شيئين بشكل خاص. **أولًا**، أن أطرح مشكلاتهم الفلسفية كما رأوها، مفترضًا ما كان عليه فهمهم حالةَ الأخلاق والفلسفة السياسية. لذا، حاولت إيضاح ما كانوا يظنّون أنّها مشكلاتهم الأساسية. واقتبستُ في أغلب الأحيان ملاحظة كولنغوود (Collingwood) في كتابه **سيرة ذاتية** (*An Autobiography*)، للإشارة إلى أنّ تاريخ الفلسفة السياسية ليس متعلّقًا بسلسلة إجابات عن السؤال ذاته، بل بسلسلة إجابات عن أسئلة مختلفة، أو، كما عبر عنها حقيقةً، إنه «تاريخُ مشكلةٍ تتغير بشكل دائم تقريبًا، ويتغيّر حلّها معها»[6]. هذه الملاحظة ليست صحيحة تمامًا، لكنّها تخبرنا بوجوب البحث عن وجهة نظر الكاتب حيال العالَم السياسي في ذلك الزمن لنرى كيف تتطوّر الفلسفة السياسية عبر الزمن ولماذا؟ رأيت أن كلّ كاتب ساهم في تطوير العقائد الداعمة الفكرَ الديمقراطي. وقد شمل هذا ماركس، الذي كنت أناقشه دائمًا في المقرّر الدراسي في الفلسفة السياسية.

ثانيًا، حاولتُ عرض فكر كل كاتب بما اعتبرت أنه أقوى صيغة له. ولقد تأثّرت بملاحظة مِل في مراجعته النقدية لسيدجويك: «لا يجوز الحكم على أيّ مبدأ ما لم يُحكَم عليه في أفضل صوره»[7]. لذا، حاولت فعل ذلك تمامًا. مع ذلك، لم أقل، ليس بشكل مقصود في أيّ حال، ما كان عليهم قوله في رأيي، لكن ما قالوه حقًا، مدعومًا بما رأيت أنّه التأويل

(6) R. G. Collingwood, *An Autobiography* (Oxford: Clarendon Press, 1939), p. 62.

(7) John Stuart Mill, *Collected Works* (Toronto: University of Toronto Press, 1963-1991), p. 52.

الأكثر عقلانية لنصوصهم. ينبغي الاعتراف بالنصّ واحترامه، مع تقديم المبدأ في أفضل صوره. وإذا وضعنا جانبًا النصّ الذي يبدو مُهينًا، سيكون ذلك ادّعاء في صورة ما. ولو ابتعدنا منه - ولا ضرر في ذلك - وجبَ علينا قول هذا. وعبر المحاضرة بهذا الشكل، رأيتُ أن آراء كاتب ما أصبحت أقوى وأكثر إقناعًا، وسيكون، بالنسبة إلى الطلاب، موضوعًا أكثر استحقاقًا للدراسة.

قادتني قواعد عدة لفعل هذا. افترضتُ دائمًا، على سبيل المثال، أنّ المؤلّفين الذين كنا ندرسهم أذكى منّي بكثير؛ إذ لو لم يكونوا كذلك، فلِمَ كنت أُضيع وقتي ووقت الطلاب في دراستهم؟ ولو رأيت خطأً في طروحاتهم، افترضت أنهم [الفلاسفة] رأوه أيضًا ولا بد من أنهم تعاملوا معه، لكن أين؟ لذا بحثت عن طريقتهم، لا عن طريقتي، في التخلّص منه. كانت طريقتهم تاريخية المنحى أحيانًا: لم يكن طرح السؤال ضروريًا في أيامهم؛ أو لم يكن ليُطرح، أو كان قد أُشبع نقاشًا. أو كان ثمّة جزء من النص قد أغفلته، أو لم أقرأه.

بهذا، اتبعتُ ما قاله كانط في **النقد الأول** (*First Critique*) في ب: 866[8]. قال إن الفلسفة فكرةٌ مجرّدةٌ عن علم ممكن ولا يمكن أن توجد بشكل ملموس (in concreto). كيف يمكن تمييزها وتعلّمها إذًا؟ «... لا يمكننا تعلّم الفلسفة، كمعرفة مكانها، ومَنْ يمتلكها، وكيف سنميّزها؟ يمكننا أن نتعلم التفلسف فحسب، بمعنى استخدام مقدرة العقل، وفقًا لمبادئ عامّة، في محاولات محدّدة موجودة في الفلسفة فعلًا، لكن مع الاحتفاظ دائمًا بحق العقل في أن يستقصي، أو يؤكّد، أو يرفض هذه المبادئ من أصلها». إذًا، نحن نتعلم الفلسفة الأخلاقية والسياسية، بل ونتعلّم أيّ قسم آخر من الفلسفة من خلال دراسة النماذج - تلك الشخصيات البارزة التي بذلت محاولات مشكورة - ونحاول التعلّم منها، وإن حالفنا الحظ، إيجاد طريق بعيدًا منهم.

---

(8) الإشارة هنا إلى كتاب **نقد العقل المحض** (1781) (*Critique of Pure Reason*)، لأنه الكتاب الأول في «الثلاثية النقدية» لكانط، إذ أتْبعه بـ **نقد العقل العملي** (1788) (*Critique of Practical Reason*)، و**نقد ملكة الحُكم** (1790) (*Critique of Judgment*). أما الحرف «ب» فيعني الطبعة الثانية من **نقد العقل المحض** التي صدرت في عام 1787. (المترجم)

كان واجبي شرح هوبز ولوك وروسو، أو هيوم ولايبنتز وكانط بوضوح وفاعلية قدر استطاعتي، متنبهًا بحرص دائمًا إلى ما قالوه فعلًا.

كانت النتيجة أنني كنت كارهًا إبداء اعتراضات على النماذج - هذا سهل جدًّا ويُغفل ما هو جوهري - على الرغم من أنه كان من المهم الإشارة إلى الاعتراضات التي سعى الآتون في ما بعد، ضمن المدرسة ذاتها، إلى تصحيحها، أو الإشارة إلى آراء كان قد أخطأ فيها أولئك الموجودون في فكر عُرف آخر. (أفكر هنا في رأي العقد الاجتماعي والنفعية كمدرستين). وبغير هذا، لا يمكن الفكر الفلسفي أن يتطوّر وسيبدو غامضًا سببُ توجيه مؤلّفين لاحقين انتقاداتهم.

في حالة لوك، على سبيل المثال، أشرتُ إلى حقيقة أنّ رأيه سمح بنوع من التفاوت السياسي الذي لا يمكننا تقبّله - التفاوت في حقوق الاقتراع الأساسية - وأنّ روسو حاول التغلّب على هذا الأمر، وناقشت كيفية فعل ذلك. مع ذلك، سأؤكد أنّ لوك في ليبراليته كان سابقًا زمنه، كما أنه عارض الاستبدادية الملَكية. لم يخف من الخطر، وكان مخلصًا لصديقه اللورد شافتزبري، متتبعًا إياه ولو في المشاركة، كما يبدو، في مؤامرة منزل راي (The Rye House Plot) لاغتيال [الملك] تشارلز الثاني صيف 1683. وهرب حفاظًا على حياته إلى هولندا ونجا بالكاد من الإعدام. كان لوك يمتلك الشجاعة للتضحية برأسه في سبيل ما يقول، ولعله كان الوحيد من الشخصيات العظيمة ممّن أقدمت على مجازفات هائلة كهذه.

لم تُكتب هذه المحاضرات بنيّة نشرها. وبالفعل، قال رولز، في مناقشته كانط في الفقرة التي تلي مباشرةً ملاحظاته عن لوك المقتَبسة أعلاه: «النسخة الأخيرة من المحاضرات [عن كانط] (1991) هي بلا شك أفضل من النسخات الأولى، لكنني لم أتحمل نشرها بصيغتها هذه (كما ألحّ بعضهم). فهي لم تُنصف كانط في تلك المسائل، أو لم ترتَقِ إلى ما في إمكان الآخرين فعله الآن». وكما تشير هذه الجملة، عارض رولز نشرَ محاضراته سنوات، ولم يعدل عن موقفه إلا بعد أن نشر كتابه **محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق** (*Lectures on the History of Moral Philosophy*) (تحرير باربرا هرمان، وقد نشرته مطبعة جامعة هارفرد في عام

2000)، ولأن ذلك الكتاب كان مكتملًا فعلًا، وافق على نشر محاضراته في تاريخ الفلسفة السياسية كذلك.

أخيرًا، في خاتمة [شذرة] رولز «بعض الملاحظات حول تدريسي»، قال (وما يقوله عن كانط هنا، كان سيقوله، بكل تواضع، عن الفلاسفة في هذا الكتاب):

> مع ذلك، وكما أسلفت، لم أشعر بالرضا عن الفهم الذي استطعت بلوغه للمفهوم الكلّي لكانط. وهذا يخلف تعاسة بعينها، ويذكّرني بقصة عن جون مارين (John Marin)، وهو رسام أميركي بالألوان المائية عظيم، إلى جانب هومر (Homer) وسارجنت (Sargent). لوحات مارين، التي لا بد من أن معظمكم شاهدها، هي نوع من التعبيرية الرمزية. مع أواخر الأربعينيات، كان يُنظَر إليه بإجلال على أنّه رسامنا الأهم ربما، أو من ضمن القلّة العظام. وبالنظر إلى لوحاته، يمكن المرء معرفة ما تصوّره: مثلًا، ناطحة سحاب في مدينة نيويورك، جبال تاوس في نيومكسيكو، أو المراكب الشراعية وموانئ ماين. خلال ثماني سنوات في العشرينيات، توجّه مارين إلى ستوننغتون بولاية ماين، ليرسم؛ وتخبرنا روث فاين (Ruth Fine)، التي ألّفت كتابًا مذهلًا عن مارين، عن ذهابها إلى هناك لترى ما إذا كان في إمكانها العثور على أي شخص كان يعرفه آنذاك. أخيرًا، وجدت صياد كركند قال: «إيه، إيه، كلنا عرفناه. كان يخرج للرسم في قاربه الصغير يومًا بعد يوم، أسبوعًا بعد أسبوع، صيفًا بعد صيف. وتعلمين، رجل بائس، حاول جهده، لكنه لم يصل إلى الإتقان قط».
>
> ودائمًا ما بدا أنه قالها لي تحديدًا، بعد هذا الوقت كله: «لم يصل إلى الإتقان قط»[9].

قامت ماردي رولز بمعظم العمل في تنقيح هذه المحاضرات، ومن دون مساعدتها ونصائحها لم أكن لأكملها. تحديدًا منذ عام 1995 (بعد السكتة الدماغية الأولى التي أصيب بها جاك، ساهمت ماردي بدورٍ ثمين في إنجاز كثير من المشاريع. قرأتْ كلًا من هذه المحاضرات بتمعّن، وبذلتْ جهدًا شاقًا لتوضيح

---

(9) ملاحظة من ماردي رولز (Mardy Rawls): بعد التفكير في المرات الكثيرة التي روى فيها جاك القصة لصفوفه، اخترنا لوحة [جون] مارين، «جزر دير آيل»، لغلاف كتاب **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**.

وتبيان الجمل التي قد يُساء تأويلها. وقبل أن يطلب مني جاك في عام 2000، أن أتولّى تحرير هذا الكتاب، كانت ماردي قد أكملت أساسًا، بهذه الدرجة أو تلك، تحرير المحاضرات عن لوك وروسو ومِل وماركس. راجع جاك هذه المحاضرات بتأنٍّ وأعطى موافقته. أفرغت آن رولز (Anne Rawls) (في عام 2001) شرائط تسجيل محاضرات عام 1983 عن هوبز وهيوم. ومن ثمَّ قامت ماردي، بوضعها في صيغةٍ مقروءة، فيما أجريتُ تنقيحات وإضافات أخرى مأخوذة من ملاحظات وأوراق جاك المطبوعة والمكتوبة بخط اليد. أما المحاضرات عن سيدجويك وبتلر فقد طبعت من ملاحظات محاضرات جاك المكتوبة بخط اليد. قمت بإضافات إلى محاضرة سيدجويك الأولى، معتمدًا على ملاحظات أخرى عن سيدجويك في ملفات محاضرات رولز. عمومًا، أيّ تنقيحات تحريرية في هذه المحاضرات تتضمّن إعادة ترتيب الفقرات والجمل هي من كتابة رولز نفسه.

أنا ممتنّ لمارك نافين (Mark Navin) لفك ما استغلق ولطباعة ملاحظات المحاضرات المكتوبة بخط اليد عن سيدجويك وبتلر، وكذلك لتنفيذ التصحيحات التحريرية التي أُجريت على محاضرات لوك وروسو ومِل وماركس. وأنا ممتنّ بشكل خاص لكيت موران (Kate Moran) التي طبعت ملاحظات المحاضرات المكتوبة بخط اليد عن هوبز وهيوم، ودققت بحرص اقتباسات الفلاسفة كلهم، وجهزت المخطوط للتسليم الأخير. لقد ساعد كل من مات لِسْتر (Matt Lister) وتوماس ريكتس (Thomas Ricketts) وكوك تشور تان (Kok Chor Tan) بطرائق عدة كذلك. الشكر كذلك لوارن غولدفارب (Warren Goldfarb) وآندي ريث (Andy Reath) للنصائح المفيدة بخصوص مخطّطات مقرّرات رولز الدراسية. كما إنني شديد الامتنان لكل من ت. م. سكانلون (T. M. Scanlon) وجوشوا كوهين (Joshua Cohen)، على الكثير من النصائح المفيدة حول تحرير المحاضرات، بخصوص ما أُدرِج وما تُرِك من دون نشر.

أخيرًا، إنني ممتنّ مجدّدًا لزوجتي آنيت لارو فريمان (Annette Lareau-Freeman) على نصائحها السديدة ودعمها المستمرّ في مساعدتي لإنجاز نشر هذه الوثائق المهمّة.

صامويل فريمان

ملاحظات تمهيدية

في سياق تحضير هذه المحاضرات، التي تطوّرت عبر عدد من سنوات تدريس الفلسفة السياسية والفلسفة الاجتماعية، كنت أتأمل كيف قام ستة كتّاب، هم هوبز ولوك وروسو وهيوم ومِل، وماركس، بمعالجة مواضيع محدّدة نوقشت في كتاباتي عن الفلسفة السياسية. في البداية، كرّستُ ما يقارب نصف محاضرات المقرّر الدراسي لمواضيع ذات صلة من [كتابي] **نظرية في العدالة**[1]. وفي وقت لاحق، وفيما كنت أكتب **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**[2]، ركزتُ في تلك المحاضرات على العمل الأحدث بدلًا من ذلك، ووفرتُ للصف نسخًا مصورةً عن المخطوطة.

وبما أن كتاب **إعادة صياغة** منشور الآن، لن أُدرِج تلك المحاضرات في هذا الكتاب. ثمّة مواضع قليلة فحسب عمدتُ فيها إلى الإشارة، بأي وسيلة واضحة، إلى الصلة بين الأعمال والأفكار موضوع المناقَشة وعملي الخاص؛ لكن كلّما ذُكرت العدالة كإنصاف، كانت هناك إشارات مرجعية إلى أقسام الكتاب في حواشٍ، وحيثما بدا الأمر مفيدًا، عُرِّفت الأفكار والمفاهيم المهمّة في تلك الحواشيّ أو شرحها. وثمّة محاضرة تمهيدية تضم ملاحظات عامّة عن الفلسفة السياسية، وبعض الآراء حول الأفكار الأساسية لليبرالية، وربّما تساعد في إرساء أسس مناقشةٍ حول الكتّاب الستة.

(1) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971; revised. 1999).

(2) John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001).

سأحاول تحديد السمات الأهمّ لليبرالية حين تعبّر عن مفهوم سياسي للعدالة حين يُنظَر إلى الليبرالية من خلال مدرسة الدستورية الديمقراطية. يتمثّل أحد روافد هذه المدرسة، وأعني مبدأ العقد الاجتماعي، في كلّ من هوبز ولوك وروسو؛ وهناك رافد آخر متعلّق بالنفعية، وممثّل في كل من هيوم ومِل؛ أما الرافد الاشتراكي، أو الديمقراطي الاجتماعي، فيمثَّل في ماركس الذي سأعتبره ناقدًا لليبرالية بدرجة كبيرة.

المحاضرات ضيقة التركيز، من وجهتَيْ النظر التاريخية والمنهجية؛ إذ إنها لا تمثل مقدّمة متوازنة لمسائل الفلسفة السياسية والفلسفة الاجتماعية. وليس ثمّة نية لعرض تأويلات مختلفة عن الفلاسفة موضع النقاش؛ فالتأويلات المطروحة هي التي تبدو صحيحة عقلانيًا بالنسبة إلى النصوص، ومثمرة بما يخص مقاصدي المحدودة في تقديمهم. علاوةً على ذلك، فإن كثيرًا من المسائل المهمّة في الفلسفة السياسية والفلسفة الاجتماعية لم تُناقش على الإطلاق. وآمل أن يُعذَر هذا التركيز الضيق في حال كان مشجعًا لوسيلة مضيئة لمقاربة المسائل التي ندرسها فعلًا، وأن يتيح لنا فهمًا أعمق مما كان سيُتاح من دونه.

جون رولز

النصوص المُستشهَد بها

Butler, Joseph. *The Works of Joseph Butler*. W. E. Gladstone (ed.) .Bristol, England: Thoemmes Press, 1995.

Hobbes, Thomas. *De Cive*. Sterling P. Lamprecht (ed.). New York: Appleton-Century-Crofts, 1949.

_______. *Leviathan*. C. B. MacPherson (ed.). Baltimore: Penguin Books, 1968.

Hume, David. *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. L. A. Selby-Bigge (ed.). 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1902.

_______. *Treatise of Human Nature*. L. A. Selby-Bigge (ed.). 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1978.

Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. H. J. Paton (trans. and ed.). London: Hutchinson, 1948.

Locke, John. *A Letter Concerning Toleration*. James H. Tully (ed.). Indianapolis: Hackett, 1983.

_______. *Two Treatises of Government*. Peter Laslett (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1960.

Marx, Karl. *Capital: A Critique of Political Economy.* New York: International Publishers, 1967.

Mill, John Stuart. *Collected Works* (cited as CW). Toronto: University of Toronto Press, 1963-1991.

Rousseau, Jean-Jacques. *The First and Second Discourses*. Roger D. Masters (ed.), Roger D. Masters & Judith R. Masters (trans.). New York: St. Martin's Press, 1964.

______. *On the Social Contract, With Geneva Manuscript and Political Economy.* Roger D. Masters (ed.), Judith R. Masters (trans.). New York: St. Martin's Press, 1978.

Sidgwick, Henry. *The Methods of Ethics.* London: Macmillan, 1907.

Tucker, Robert C. (ed.). *The Marx-Engels Reader*. 2nd ed. New York: W. W. Norton, 1978.

مقدّمة

ملاحظات في الفلسفة السياسية

§1- أربعة أسئلة عن الفلسفة السياسية

1- نبدأ طرح مجموعة أسئلة عامة عن الفلسفة السياسية. لِمَ يجب أن نهتمّ بها؟ ما الأسباب التي قد تجعلنا مهتمّين بها؟ ما الذي نتوقع الحصول عليه بقيامنا بذلك؟ في هذا السياق، سأطرح أسئلة أكثر تحديدًا قد تكون مفيدة.

لنسأل بدايةً: من هو جمهور الفلسفة السياسية؟ إلى من تقدّم؟ وبما أن الجمهور سيختلف من مجتمع إلى آخر اعتمادًا على بنيته الاجتماعية ومشكلاته الملحّة، من هو الجمهور في ديمقراطيةٍ دستوريةٍ ما؟ بذا، نشرع في النظر إلى حالتنا.

لا ريب في أنه ضمن ديمقراطيةٍ بعينها ستكون الإجابة عن هذا السؤال هي: المواطنون عمومًا، أو المواطنون بوصفهم البنية المشترَكة لأولئك كافة الذين يمارسون، من خلال أصواتهم الانتخابية، السلطة المؤسّساتية الأخيرة بشأن المسائل السياسية كلها، عبر تعديل دستوري إذا اقتضت الحاجة. إلا أن لمسألة أن جمهور الفلسفة السياسية في مجتمع ديمقراطي هو بنية المواطنين، عواقب مهمّة.

إنها تعني، من ناحية، أن فلسفة سياسية ليبرالية تَقْبل، بالطبع، وتدافع عن فكرة الديمقراطية الدستورية، لا يمكن اعتبارها نظرية، إذا جاز التعبير. ولا

ينبغي النظر إلى الذين يكتبون عن عقيدة كهذه بوصفهم خبراء في موضوع خاص، كما هي عليه الحال في العلوم، إذ ليس للفلسفة السياسية مدخل خاص إلى الحقائق الجوهرية، أو إلى الأفكار العقلانية، بشأن العدالة والخير العام، أو إلى أفكار أساسية أخرى. إن مزيتها، في ما لو كانت تمتلك شيئًا كهذا، هي أن ثمّة احتمالًا أن بإمكانها، عبر الدراسة والتأمّل، تفصيل مفاهيم أكثر عمقًا وتنويرًا للأفكار السياسية البسيطة التي تساعدنا في توضيح أحكامنا في مؤسّسات نظام ديمقراطي بعينه وسياساته.

2 - هذا سؤال ثانٍ: ما مؤهّلات الفلسفة السياسية عند مخاطبة هذا الجمهور؟ ما مطالبها بالسلطة؟ استخدمت مصطلح «سلطة» (authority) هنا لأن بعضهم قال إن المؤلّفين في الفلسفة الأخلاقية والفلسفة السياسية يدعون امتلاك سلطة محدّدة، ضمنيًا في الأقل. وقد قيل إن الفلسفة السياسية تُبْدي ادّعاء بالمعرفة، وإن ادّعاء المعرفة هو ادّعاء امتلاك سلطة[1]. وهذا الطرح، كما أرى، خاطئ كليًا. ففي مجتمع ديمقراطي في الأقلّ، ليست للفلسفة السياسية سلطة على الإطلاق، إن كانت السلطة تعني مكانةً قانونية معينة وامتلاكًا لوزنٍ سلطوي في مسائل سياسية محدّدة؛ أو إذا كانت تعني، بشكلٍ بديل، سلطة معترَفًا بها عبر عرف وممارسة راسخَيْن، وتُعامَل كأنها تمتلك قوةً إثباتية.

ليس ثمّة معنى للفلسفة السياسية سوى أنها عُرف الفلسفة السياسية؛ وفي ديمقراطية بعينها، دائمًا ما يكون هذا العُرف هو العمل الرابط للمؤلّفين وقرائهم. هذا العمل رابط، لأن المؤلّفين والقراء معًا ينتجون أعمال الفلسفة السياسية ويحفظونها عبر الزمن، والأمر دائمًا مناط بالمقترعين ليقرّروا ما إذا كانوا سيجسدون أفكارها في المؤسّسات الأساسية.

بذا، وفي ديمقراطيةٍ ما، لا يمتلك المؤلّفون في الفلسفة السياسية سلطةً أكبر من أي مواطن آخر، ولا ينبغي أن يدعوا ما هو أكبر من ذلك. أقول هذا

---

(1) يُنظر مراجعة مايكل والزر (Michael Walzer) لكتاب: Benjamin Barber, *The Conquest of Politics: Liberal Philosophy in Democratic Times* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988), في: *New York Review of Books* (2 February 1989), p. 42.

لأكون واضحًا تمامًا وبلا حاجة إلى أي تعليق، ومن دون أن يكون العكس هو ما يؤكد عادةً. ولا أذكر المسألة إلا لإبعاد الهواجس بخصوص هذا الأمر.

بالطبع، قد يقول قائل: تسعى الفلسفة السياسية إلى الوصول إلى العقل البشري، كما تتوسل ضمنيًّا سلطة هذا العقل. هذا العقل ببساطة بمثابة القوى المجتمعة للفكر، والحُكم، والاستدلال حين تُمارَس بواسطة أشخاص طبيعيين كليًّا ومتجاوزين سنّ الرشد، أي المواطنين الراشدين الطبيعيين كافة. لنفترض أننا نتّفق مع هذا الطرح، ولنقل إن الفلسفة السياسية تستدعي هذه السلطة حقًّا. لكن، بالطريقة ذاتها، هذا ما يفعله أيضًا المواطنون كلهم الذين يتكلمون بعقلانية وضمير حي عند مخاطبة الآخرين بشأن المسائل السياسية، أو في أي مسألة أخرى في الواقع. إن السعي إلى ما سميناه سلطة العقل البشري، يعني محاولة عرض آرائنا مع أرضياتها الداعمة بطريقةٍ عقلانية ومنطقية، حيث يمكن الآخرين أن يحكموا عليها عقلانيًا. كما أن الكفاح لامتلاك مؤهّلات العقل البشري لا يميّز الفلسفة السياسية من أي نوع من النقاش المُعَقْلَن بشأن أي موضوع. ويسعى كل فكر مُعَقْلَن وحي الضمير إلى سلطة العقل البشري.

ربّما يُعبَّر فعلًا عن الفلسفة السياسية، كما هي في مجتمع ديمقراطي في نصوص تصمد وتستمرّ كي تُدرَس، بعبارات منهجية ومكتملة بشكلٍ فريد من العقائد والأفكار الديمقراطية الجوهرية. ويمكن مناقشة هذه النصوص بشكل أفضل وتقديمها بشكلٍ أكثر سهولة من تلك التي لا تصمد. في هذه الحالة، يمكنها أن تستدعي سلطة العقل البشري بنجاح أكبر. مع ذلك، فإن فلسفة العقل البشري نوع شديد الخصوصية من السلطة، إذ يكون نص الفلسفة السياسية الذي ينجح في هذا الاحتكام حُكمًا جمعيًا، يُنجَز عبر الوقت، في الثقافة العامّة لمجتمع ما، حين يحكم المواطنون فرادى، واحدًا بعد آخر، على ما إذا كانت هذه النصوص تستحقّ الدراسة والتأمّل. في هذه الحالة، ليست ثمّة سلطة، تأخذ شكل مكتب أو محكمة أو بُنية تشريعية، مخوّلة أن يكون لها القول الفصل، أو حتى القول الاختباري. ولا يقع عاتق تقويم عمل العقل على كيان رسمي، أو كيانات مُجازة بالعُرف أو الممارسة المديدة.

هذا الوضع ليس فريدًا. فالأمر ذاته ينطبق على جماعة العلماء بأسرها، أو بالأحرى على الفيزيائيين، إذا أردنا أن نكون أكثر تحديدًا. ليس ثمّة كيان مؤسّساتي بينهم يمتلك سلطة التصريح، مثلًا، بأن نظرية النسبية العامّة صحيحة أو غير صحيحة. وفي مسائل العدالة السياسية في ديمقراطيةٍ ما، تشابه بنية المواطنين بنية الفيزيائيين كافة في هذه المسألة. وهذه الحقيقة سمةٌ للعالم الديمقراطي الحديث ومتجذّرة في أفكاره بشأن الحرية السياسية والمساواة.

3 – ثمّة سؤال ثالث هو: في أي نقطة وبأي طريقة تدخل الفلسفة السياسية وتؤثّر في نتاج السياسات الديمقراطية؟ ثم كيف ينبغي للفلسفة السياسية أن تُظهر نفسها في هذا السياق؟

هنا، ثمّة رأيان في الأقلّ: الرأي الأفلاطوني، على سبيل المثال، هو الرأي القائل إن الفلسفة السياسية تكشف عن الحقيقة بخصوص العدالة والمصلحة العامة. وهي، حينئذ، تبحث عن فاعلٍ سياسي لإدراك تلك الحقيقة في المؤسّسات، بصرف النظر عما إذا كانت تلك الحقيقة مقبولة بالمطلق، أو حتى مفهومة. واستنادًا إلى هذا الرأي، تسمح معرفة الفلسفة السياسية للحقيقة بأن تتشكّل، بل وتتحكم حتى، في نتاج السياسة، بالإقناع أو بالقوة إن لزم الأمر. انظروا إلى الملك الفيلسوف عند أفلاطون، أو طليعة ثورة لينين. هنا، يُفهم ادّعاء الحقيقة أنه لا يتضمّن ادّعاء المعرفة فحسب، بل ادّعاء السيطرة والتصرّف سياسيًا أيضًا.

الرأي الآخر هو الرأي الديمقراطي؛ ولنقل أنه يرى الفلسفة السياسية جزءًا من الخلفية الثقافية العامّة للمجتمع الديمقراطي، على الرغم من أن نصوصًا كلاسيكية محدّدة، في بعض الحالات، تصبح جزءًا من الثقافة السياسية العمومية. وغالبًا ما تُقتبَس ويُشار إليها باعتبارها جزءًا من المعارف والتقاليد العمومية، وذخيرة للأفكار السياسية الأساسية في المجتمع. بهذا الشكل، يمكن الفلسفة السياسية أن تساهم في ثقافة المجتمع المديني الذي نوقشت أفكاره الأساسية وتاريخها ودُرست، وقد تدخل، في حالات محدّدة، إلى النقاش السياسي العمومي أيضًا.

هناك مؤلّفون[2] لا يحبون صيغة الفلسفة السياسية الأكاديمية الحالية وأسلوبها، يرون أنها تحاول أن تتجاهل السياسة اليومية للديمقراطية وتهمّشها؛ اللعبة العظيمة للسياسة[3]. وتُعتبر الفلسفة السياسية الأكاديمية بالنسبة إلى هؤلاء المؤلّفين، بالنتيجة، أفلاطونيةً؛ إذ هي تحاول طرح حقائق ومبادئ أساسية للإجابة، أو في الأقلّ حل المسائل السياسية الأساسية. بذا، فهي تجعل السياسة الاعتيادية غير ضرورية. ويظنّ هؤلاء المؤلّفون، الناقدون للفلسفة، أن السياسة الاعتيادية تسير بنفسها بشكل أفضل، من دون فائدة الفلسفة، ومن دون القلق بشأن جدالاتها. ويعتقدون أن المسير بهذا الشكل سيؤدّي إلى حياة عامة أشد نشاطًا وحيوية وإلى جماعة مواطنين أكثر التزامًا.

الآن، القول إن الفلسفة السياسية الليبرالية أفلاطونيةٌ (كما عُرفت أعلاه) خاطئٌ بكل تأكيد. بما أن الليبرالية تُقرّ بفكرة الحكومة الديمقراطية، فهي لن تحاول فرض هيمنتها على نتاج السياسة الديمقراطية اليومية. وبقدر وجود الديمقراطية، فإن الوسيلة الوحيدة التي يمكن فيها الفلسفة الليبرالية أن تقوم بذلك بشكلٍ أمثل هي من خلال التأثير في بعض الفاعلين السياسيين المكرّسين بالشرعية الدّستورية، وتُقنع من ثم هذا الفاعل بتجاهل إرادة الأكثريات الديمقراطية. وثمّة وسيلة وحيدة لحدوث هذا، حين يتمكّن المؤلّفون الليبراليون في الفلسفة من التأثير في القضاة في محكمة عليا في نظامٍ دستوري كنظامنا. وقد يكون بإمكان مؤلّفين أكاديميين ليبراليين، مثل بروسّ أكرمان (Bruce Ackerman)، رونالد دووركن (Ronald Dworkin) وفرانك مايكلمان (Frank Michelman)، مخاطبة المحكمة العليا، لكن هذا ما يفعله أيضًا كثيرٌ من المؤلّفين المحافظين وغيرهم من غير الليبراليين؛ إذ هم منخرطون في السياسة الدستورية، إذا أمكننا القول. وعبر تأمل دور المحكمة في نظامنا الدستوري، فإن ما يمكن أن تبدو محاولة لتجاهل السياسة الديمقراطية قد تكون، فعليًا، قبول المراجعة القضائية، وقبول فكرة أن الدستور يضع حقوقًا وحريات أساسية

---

(2) على سبيل المثال، بنيامين باربر على النحو المذكور أعلاه.

(3) «اللعبة العظيمة للسياسة» (The Great Game of Politics) كان اسم عمود في صحيفة بالتيمور سَنْ (*Baltimore Sun*) كان يكتبه فرانك ر. كِنْت (Frank R. Kent) في عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته.

بعيدًا من متناول الأكثريات التشريعية الاعتيادية. بذا، غالبًا ما يكون نقاش المؤلّفين الأكاديميين متمحورًا حول مدى سيطرة الأكثرية وحدودها والدور الأمثل للمحكمة في تحديد الحريات الدستورية الأساسية وحمايتها.

إذًا، يعتمد كثرٌ على ما إذا كنا سنقبل المراجعة القضائية، وفكرة أن على الدستور الديمقراطي أن ينصّ على حقوق وحريات أساسية محدّدة بعيدًا من متناول الأكثريات التشريعية للسياسة الاعتيادية، كمعاكِسٍ لـ [السياسة] الدستورية. أنا أميل إلى قبول المراجعة القضائية في حالتنا، لكن ثمّة حججٌ جيدة لدى كلا الطرفين، وهي مسألة يجب على المواطنين الديمقراطيين أن يحلوها بأنفسهم. إن ما هو على المحك قرارٌ بين مفهومَيْن للديمقراطية: الديمقراطية الدستورية وديمقراطية الأكثرية. وفي الأحوال كلها، حتى أولئك الذين يدعمون المراجعة القضائية يأخذون في الاعتبار أن الأكثريات التشريعية، في السياسة الاعتيادية، غالبةٌ عادةً.

سؤالنا الثالث كان: في أي نقطة وبأي طريقة تدخل الفلسفة السياسية وتؤثّر في نتاج السياسات الديمقراطية؟ بشأن هذا نقول: في نظامٍ يتضمّن مراجعة قضائية، تنزع الفلسفة السياسية إلى امتلاك دور عمومي أكبر، في الحالات الدستورية في الأقل؛ وغالبًا ما تكون القضايا السياسية المُناقَشة هي القضايا الدستورية المتعلّقة بالحقوق والحريات الأساسية للمواطَنة الديمقراطية. وبعيدًا من هذا، للفلسفة السياسية دورٌ تعليمي كجزء من الخلفية الثقافية. وهذا الدور هو محور سؤالنا الرابع.

4 – الرأي السياسي يتعلّق بالعدالة السياسية والمصلحة العامة، وتحديد المؤسّسات والسياسات التي تعزّزها بالشكل الأمثل. على المواطنين، بطريقةٍ أو بأخرى، أن يكتسبوا هذه الأفكار ويفهموها إن أرادوا أن يكونوا قادرين على اتّخاذ الأحكام بخصوص الحقوق والحريات الأساسية. لنسأل الآن إذًا: أي مفهوم أساس عن الفرد والمجتمع السياسي، وأي غاية مثلى للحرية والمساواة، عن العدالة والمواطَنة، اللتين يجلبهما المواطنون بدايةً إلى السياسة الديمقراطية؟ كيف يمكن أن يصبحوا مرتبطين بهذه المفاهيم والغايات المثلى،

وأي طريقة للفكر تلك التي تعزّز هذه الارتباطات؟ كيف يمكن أن يتعلّموا ما يخص الحكومة؟ وأي رأيٍ يمتلكون بشأنها؟

هل يدخلون إلى السياسة بمفهوم ينصّ على أن المواطنين أحرار ومتساوون، وقادرون على الانخراط في الشأن العام، وأن يعبّروا من خلال أصواتهم الانتخابية عن آرائهم المدروسة في ما يتطلّبه الأمر بخصوص العدالة السياسية والمصلحة العامة؟ أم إن آراءهم عن السياسة لا تبتعد من مجرّد التفكير في أن الناس، ببساطة، يصوّتون لمصالحهم الاقتصادية والطبقية واختلافاتهم الدينية والإثنية، مدعومين بغايات للتسلسلية الهرمية الاجتماعية، يكون فيها بعض الأشخاص أدنى من الآخرين بحكم الطبيعة؟

ربما يبدو أن من غير الممكن بقاء نظام دستوري ما لم يدخل مواطنوه، بدايةً، إلى السياسة الديمقراطية بمفاهيم وغايات أساسية تعزّز مؤسّساته السياسية الأساسية وتقوّيها. علاوةً على ذلك، تكون هذه المؤسّسات في أقصى حالات أمانها حين تحافظ على هذه المفاهيم والغايات. وفي أيّ حال، وبالتأكيد، يكتسب المواطنون هذه المفاهيم والغايات جزئيًا، وإن كان ذلك جزئيًا فحسب، من الكتابات في الفلسفة السياسية التي تنتمي، بدورها، إلى الخلفية الثقافية العامّة للمجتمع المدني. ويتطرّقون إليها في حديثهم وقراءتهم، في المدارس والجامعات، وفي المدارس التخصّصية. يرون مقالات ونقاشات تدور حول هذه الأفكار في الصحف وفي المجلات المرموقة.

تحقّق نصوصٌ مرْتبةً تضعها في الثقافة السياسية العمومية، في مقابل الثقافة العامّة للمجتمع المدني. كم واحدًا منا حفظ أجزاء من إعلان الاستقلال (Declaration of Independence)، ومقدّمة الدستور (Preamble to the Constitution)، وخطبة غيتيسبيرغ لـ [أبراهام] لنكولن (Abraham Lincoln)؟ ومع أن هذه النصوص لا تعتبر سيادية – المقدّمة ليست جزءًا من الدستور قانونيًا – إلا أن بإمكانها أن تؤثّر في فهمنا وتأويلنا للدستور بطرائق معينة.

علاوةً على ذلك، في هذه النصوص وغيرها من تلك التي تمتلك المكانة ذاتها (في حال وجودها)، تكون القيم المعبر عنها، لنقُل، قيمًا سياسية. هذا

ليس تعريفًا، بل مجرّد إشارة. وعلى سبيل المثال، تذكُرُ مقدّمة الدستور: وحدة أكثر اكتمالًا، السلم الأهلي، الدفاع المشترك، الخدمة الاجتماعية العامّة ونِعَم الحرية. ويضيف إعلان الاستقلال قيمة المساواة ويربطها بالحقوق الطبيعية المتساوية.

إنه من الآمِن أن نسمي هذه القيم قيمًا سياسية. وسأفكر في مفهوم سياسي عن العدالة في محاولة لإعطاء توصيف منهجي ومتناغم عقلانيًا لهذه القيم، ولتبيان كيف ينبغي ترتيبها حين تطبيقها على المؤسّسات السياسية والاجتماعية الأساسية. إن الأغلبية العظمى من الأعمال في الفلسفة السياسية، وإن صمدت فترة، تنتمي إلى الخلفية الثقافية العامّة. وفي أيّ حال، فإن الأعمال التي تُقتبَس عادةً في قضايا المحكمة العليا وفي النقاشات العمومية للمسائل الأساسية، يمكن اعتبارها تنتمي إلى الثقافة السياسية العمومية، أو موجودة على هوامشها. في الحقيقة، أعمال قليلة – مثل **الرسالة الثانية** (*Second Treatise*) للوك و**عن الحرية** (*On Liberty*) لمِل – تبدو بالفعل جزءًا من الثقافة السياسية، في الولايات المتّحدة في الأقل.

اقترحتُ أن يتعلم المواطنون بشكلٍ أمثل من المجتمع المديني مفاهيمه وغاياته الأساسية قبل أن يتطرقوا إلى السياسة الديمقراطية. وبغير هذا، فإن النظام الديمقراطي، الذي ينبغي أن يحدث بطريقةٍ ما، قد لا يصمد. وواحد من الأسباب الكثيرة لسقوط دستور [جمهورية] فايمار (Weimar) هو عدم جاهزية أي تيار ثقافي رئيس في ألمانيا للدفاع عنها، بمن فيه الفلاسفة والمؤلّفون البارزون، مثل هايدغر وتوماس مان (Thomas Mann).

ختامًا، للفلسفة السياسية دورٌ غير هامشي كجزءٍ من الخلفية الثقافية العامّة من خلال تقديم مصدر للمبادئ والغايات السياسية الأساسية. وهي تؤدّي دورًا في ترسيخ جذور الفكر والمواقف الديمقراطية. لكنها لا تؤدّي هذا الدور كثيرًا في السياسة اليومية كما في تثقيف المواطنين بمفاهيم مثالية محدّدة عن الفرد والمجتمع السياسي قبل دخولهم عالم السياسة، وفي لحظاتهم التأمّلية عبر الحياة[4].

(4) إجابتي عن هذا السؤال تبعت إجابة مايكل والزر، المشار إليها في الهامش رقم 1 أعلاه.

5 – هل ثمّة شيء بخصوص سياسة المجتمع يشجع اللجوء الصادق إلى مبادئ العدالة والصالح العام؟ لمَ لا تكون السياسة مجرّد صراع على السلطة والتأثير؛ الجميع يحاول الوصول بطريقته؟ قال هارولد لاسوِل (Harold Lasswell): «السياسة هي معرفة من يحقّق ماذا وماهيته وكيفية تحقيقه»[5]. لمَ لا يُكرّس كلّ شيء له؟ هل نحن سذج، كما يقول الساخرون، كي نعتقد أنّه يمكن أن يكون شيئًا آخر؟ وإذا كان الأمر كذلك، فلمَ لا يكون الكلام كله عن العدالة والصالح العام مجرّد تلاعبٍ بالرموز التي تمتلك التأثير النفسي لجعل الناس يتماشون مع آرائنا، لا لأسبابٍ مقنعة، بكل بساطة، بل لكونهم مفتونين بما قلناه بشكلٍ ما؟

لا يمكن أن يكون ما يقوله أحد أتباع الفلسفة الكَلْبيَّة عن المبادئ والغايات الأخلاقية والسياسية صحيحًا[6]، إذ لو كان كذلك، لتوقّف منذ زمن بعيد اللجوء إلى لغة الأخلاق والسياسة ومفرداتهما الدالة على تلك المبادئ والغايات الملتمسة لها. الناس ليسوا أغبياء لدرجة عدم إدراك متى تُستحضَر تلك الأفكار من جماعاتٍ بعينها وقادتها بأسلوبٍ تلاعبي صرف يهتمّ بالجماعة. بالطبع، لا يُقصَد من هذا الأمر إنكار أن مبادئ العدالة والإنصاف والمصلحة العامة غالبًا ما تُستَدعى بطريقةٍ تضليلية. وغالبًا ما يكون هذا الاستحضار حِمْلًا كافيًا، إذا جاز القول، على كاهل المبادئ ذاتها التي ينشدها بإخلاص أولئك الذين يعنونها ويمكن الوثوق فيهم.

يبدو أن ثمّة أمرين يشكّلان اختلافًا مهمًا في ما يمتلكه مواطنو الأفكار حين يقاربون السياسة أوّل مرّة: **الأول** هو طبيعة النظام السياسي الذي ينشأون فيه؛ **والآخر** هو محتوى الخلفية الثقافية، ومدى مساهمته في تعريفهم بالأفكار السياسية الديمقراطية ودفعهم إلى تأمّل معانيها.

---

(5) Harold Lasswell, *Politics: Who Gets What, When, and How* (New York: McGraw-Hill, 1936).

(6) يُنظر: Jon Elster, *The Cement of Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), pp. 128ff.

تلقّن طبيعة النظام السياسي صيغ السلوك السياسي والمبادئ السياسية؛ إذ إن المواطنين، في نظامٍ ديمقراطي، يلاحظون أن قادة الأحزاب مقيّدون، في أثناء تشكيلهم الأغلبياتِ البرلمانية الساحقة، بمبادئ معينة من العدالة والصالح العام، في الأقلّ بما يخص برامجهم السياسية العمومية المُعلَنة. وهنا مجدّدًا يمكن أن يقول واحد من أتباع الفلسفة الكَلْبيَّة أن هذه الاستحضارات للمبادئ العمومية للعدالة وللصالح العام تتسم بالمصلحة الذاتية، إذ لو أرادت جماعةٌ ما أن تبقى وثيقة الصلة، يجب أن تُوصف بأنها «داخل النظام»، وهذا يعني أن على سلوكها أن يحترم أفكارًا اجتماعية متعدّدة متوافقة مع تلك المبادئ. هذا صحيح، لكنه يغفل عن شيء ما: ففي النظام السياسي الناجح عقلانيًا، يصبح المواطنون بطريقةٍ ملائمة مرتبطين بتلك المبادئ من العدالة والصالح العام، أما في ما يتعلّق بمبادئ التسامح الديني، فإن ولاءهم لها ليس تامًّا، حتى لو كان متّسمًا بالمصلحة الذاتية ولو جزئيًّا.

6 - ثمّة سؤالٌ مهم إذًا: أي سمة، إن وجدت، للمؤسّسات السياسية والاجتماعية تلك التي تميل إلى منع الالتماس الصادق للعدالة والمصلحة العامة، أو إلى المبادئ المُنصِفة للتعاون السياسي؟ هنا، أخمّن أن بمقدورنا تعلم شيءٍ ما من إخفاق ألمانيا في تحقيق نظام ديمقراطي دستوري.

لنتأملْ وضع الأحزاب السياسية الألمانية في ألمانيا الفيلهلمية (Wilhelmine Germany) في عهد بسمارك (Bismarck)، كان ثمّة ست سمات ملحوظة للمنظومة السياسية:

(1) كانت ملَكية وراثية بسلطات شديدة القوة، وإن ليست مطلقة.

(2) كانت الملَكية عسكرية في التوصيف، إذ كان الجيش (المُدار من طبقة النبلاء البروسية) يضمن حمايتها من إرادةٍ شعبيةٍ مناوئة.

(3) كان المستشار والحكومة في خدمة الملك لا الرايخ، بعكس الحال في نظامٍ دستوري.

(4) كانت الأحزاب السياسية مشرذَمةً بسبب بسمارك، الذي كان يميل إلى مصالحها الاقتصادية في مقابل دعمها إيّاه، محولًا إياها إلى جماعات ضغط.

(5) بما أنها لم تكن أكثر من جماعات ضغط، لم تطمح الأحزاب السياسية إلى الحكم، وكانت تحافظ على أيديولوجيات حصرية تجعل أي تسوية مع الجماعات الأخرى صعبة.

(6) لم تكن مهاجمة جماعات بعينها أمرًا غير مستساغ بالنسبة إلى الموظفين الرسميين، أو حتى المستشار، بذريعة أنها تُضمر العداء للإمبراطورية، وهي: الكاثوليك والديمقراطيون الاشتراكيون والأقلّيات القومية: الفرنسيون (ألزاس – لورين) والدانماركيون والبولنديون واليهود.

لنتأملِ السمتين الرابعة والخامسة، إذ إن الأحزاب السياسية لم تكن أكثر من جماعاتِ ضغط، ولكونها لم تكن تطمح إلى الحُكم – أن تشكّل حكومة – لم يكن بمقدورها عقد تسوية أو صفقة مع الجماعات الاجتماعية الأخرى. لم يكن الليبراليون يومًا مستعدّين لدعم البرامج التي ترغب فيها الطبقات العاملة، فيما أصر الديمقراطيون الاشتراكيون دائمًا على تأميم الصناعة وتفكيك النظام الرأسمالي، الأمر الذي أخاف الليبراليين. كان عجز الليبراليين والديمقراطيين الاشتراكيين عن العمل معًا لتشكيل حكومة، قاتلًا في نهاية الديمقراطية الألمانية، كونه أفضى إلى نظام فايمار وعواقبه الكارثية.

سيعمد مجتمعٌ سياسي ببنيةٍ كهذه إلى التسبّب في زيادة عداءٍ داخلي كبير بين الطبقات الاجتماعية والجماعات الاقتصادية؛ إذ إنها لم تتعلّم قط التعاونَ على تشكيل حكومة في ظل نظام ديمقراطي ملائم. إنها تتصرّف دائمًا كدخيلةٍ، وتتوسّل المستشار للميل إلى مصالحها مقابل دعمها الحكومة. ولم تكن جماعات، كالديمقراطيين الاشتراكيين، تُعتبَر داعمة محتمَلة للحكومة على الإطلاق؛ كانت، ببساطة، خارج النظام، حتى حين كانت تمتلك العدد الأكبر من الأصوات الانتخابية، كما كانت عليه الحال معها قبل الحرب العالمية الأولى. وبما أنه لم يكن ثمّة أحزاب سياسية أصيلة، لم يكن ثمّة سياسيون:

أناس ليس دورهم إسعاد جماعةٍ بعينها، لكن تشكيل أكثرية فاعلة معًا خلف برنامج ديمقراطي سياسي واجتماعي.

بعيدًا من سمات المنظومة السياسية هذه، كانت الخلفية الثقافية والاتجاه العام للفكر السياسي (علاوةً على البنية الاجتماعية) يدلان على عدم وجود جماعةٍ أساسيةٍ تسعى إلى بذل جهدٍ سياسي لبناء نظام دستوري؛ وإن كانت تدعم مثل هذا النظام، ككثيرٍ من الليبراليين، كانت إرادتها السياسية ضعيفة، حيث يمكن أن يشتري المستشار ولاءها بمنحها امتيازاتٍ اقتصادية[7].

§2- أربعة أدوار للفلسفة السياسية

1 - أرى أربعة أدوار يمكن أن تؤدّيها الفلسفة السياسية كجزءٍ من الثقافة السياسية العمومية لمجتمع بعينه. وقد نُوقشت بالتفصيل في المبحث 1 من **إعادة صياغة**. لذا، سأكتفي بإعادة طرحها بإيجاز هنا.

(أ) **الأول** هو **دورها العملي** الناجم عن الصراع السياسي المثير للشقاق حين يكون واجبه التركيز على المسائل التي تثير نقاشًا عميقًا، مع تحديد ما إذا كان يمكن، بصرف النظر عن المظاهر، الكشف عن بعض الأسس الكامنة للتوافق الفلسفي والأخلاقي، أو في الأقلّ إمكان تضييق الاختلافات، حيث يمكن حفظ التعاون الاجتماعي على أرضيةٍ من الاحترام المتبادل بين المواطنين.

---

(7) للاطلاع على نصوص تتعلّق بالسمتين (1) و(5) أعلاه، يُنظر الآتي: Hajo Holborn, *History of Modern Germany: 1840-1945* (New York: Knopf, 1969), e.g. pp. 141f, 268-275, 296f, 711f, 811f; Gordon Craig, *Germany: 1866-1945* (Oxford: Oxford University Press, 1978), chaps. 2-5,

ويُنظر تعليقاته [أي غوردون كريغ] عن بسمارك، ص 140-144: Hans-Ulrich Wehler, *The German Empire: 1871-1918* (New York: Berg, 1985), pp. 52-137, 155-170, 232-247; A. J. P. Taylor: *The Course of German History* (New York: Capricorn, 1962; [1946]), pp. 115-159, and *Bismarck: The Man and the Statesman* (New York: Vintage Books, 1967; [1955]), chaps. 6-9; D. G. Williamson, *Bismarck and Germany: 1862-1890* (London: Longman, 1986).

وبشأن السمة الرقم (6)، بخصوص اليهود، يُنظر: Peter Pulzer, *Rise of Political Anti-Semitism in Germany and Austria before WWI*, 2nd ed. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988); Werner Angress, «Prussia's Army and Jewish Reserve Officer's Controversy before WWI,» essay in: J. T. Sheehan (ed.), *Imperial Germany* (New York: Watts, 1976).

(ب) الدور **الثاني**، الذي أسمّيه **المَيْل**، يتعلّق بالعقل والتأمّل. يمكن الفلسفة السياسية أن تُساهم في كيفية تفكير شعبٍ ما في مؤسّساته السياسية والاجتماعية ككل، وفي نفسه كمواطنين، وفي غاياته ومقاصده الأساسية كمجتمع بتاريخ – أمة – في تعارضه مع غاياته ومقاصده كأفراد، أو كأعضاء في عائلاتٍ وتجمعات.

(ج) **الثالث**، يشدّد عليه هيغل في كتابه **فلسفة الحق** (*Philosophy of Right*) (1821)، وهو ذلك المتعلّق بـ **التسوية**: يمكن الفلسفة السياسية أن تحاول تخفيف خيبتنا وغضبنا من مجتمعنا وتاريخه بأن توضح لنا الطريقة التي تكون فيها مؤسّساته، حين تُفهَم بشكلٍ ملائم، من وجهة نظرٍ فلسفية، عقلانية ومتطوّرة عبر الزمن حين تمنح حاضرها صيغةً عقلانية. وحين تؤدّي الفلسفة السياسية هذا الدور، يجب أن تتوخى خطر أن تكون مجرّد دفاعٍ عن وضعٍ راهنٍ غير عادل ولا يستحقّ دفاعًا؛ إذ إن هذا يجعلها أيديولوجيا (نظامًا زائفًا للفكر)، بحسب تعبير ماركس[8].

(د) يتعلّق الدور **الرابع** بـ **سَبْر حدود الإمكان السياسي العملي**. في هذا الدور، نرى أنّ الفلسفة السياسية يوتوبية بشكلٍ واقعي. ويستند أملنا بمستقبل مجتمعنا إلى اعتقاد أن العالَم الاجتماعي يسمحُ بنظام سياسي محترم في الأقل، حيث يكون ثمّة إمكان لنظام ديمقراطي عادل بشكل عقلاني، وإن لم يكن كاملًا. لذا، نسأل: كيف يمكن أن يكون عليه شكل مجتمع ديمقراطي عادل

---

(8) بالنسبة إلى ماركس، الأيديولوجيا هي نظامٌ زائفٌ للفكر يساعد أحيانًا في إخفاء كيفية عمل النظام الاجتماعي عمن يكونون داخله، متسبّبًا لهم في العجز عن اختراق المظهر السطحي لمؤسّسات هذا النظام. وفي هذه الحالة، يكون داعمًا لوهم، بما أن الاقتصاد السياسي الكلاسيكي، بحسب ماركس، ساعد في إخفاء حقيقة أن النظام الرأسمالي هو نظام استغلال. وقد تساهم الأيديولوجيا في ترسيخ تضليل ضروري: لا يريد الرأسماليون المحترمون تصديق أن النظام استغلالي؛ وبذلك يصدقون العقيدة الكلاسيكية للاقتصاد السياسي التي تؤكّد لهم أنها نظامٌ للتبادلات الحرّة تحصل فيه جميع عوامل الإنتاج – الأرض، رأس المال والعمال – في ما يناسب مساهمة كل منها في الناتج الاجتماعي. في هذه الحالة، تكون الأيديولوجيا داعمة التضليل. [يُنظر: «المحاضرة الثالثة عن ماركس: غايته المثلى: مجتمع من المنتجين المرتبطين ارتباطًا حرًّا»، من هذا الكتاب، من أجل مناقشةٍ للوعي الأيديولوجي. (المحرّر)]

تحت شروط تاريخية مواتية بشكل عقلاني وإن كانت لا تزال ممكِنة، شروط تسمح بها قوانين العالم الاجتماعي وميوله؟ أي غاية وأي مبدأ يمكن أن يحاول مجتمعٌ كهذا تحقيقهما مع أخذ ظروف العدالة في الاعتبار، كما نعرفها، في ثقافة ديمقراطية؟

§3– أفكار أساسية لليبرالية: أُصولها ومضمونها

1 – بما أن قَدْرًا جيدًا من هذه المحاضرات يُعنى بمفاهيم الليبرالية وأربع من شخصياتها التاريخية الأساسية وواحدٍ من أعظم نقّادها، ينبغي أن أقول شيئًا عن كيفية فهمي إيّاها. ليس ثمّة معنًى متّفق عليه لليبرالية؛ إذ إن لها صيغًا كثيرة وسمات كثيرة، ويعمد المؤلّفون إلى توصيفها بطرائق مختلفة.

الأصول التاريخية الرئيسة الثلاثة لليبرالية هي الآتية: حركة الإصلاح الديني والحروب الدينية في القرنين السادس عشر والسابع عشر التي انتهت، بدايةً، بالقبول على مضض بمبدأ التسامح وحرية العقيدة؛ الترويض التدرّجي للسلطة الملَكية من طرف الطبقات الوسطى الناشئة وتأسيس الأنظمة الدستورية للأنظمة الملَكية المحدودة؛ وفوز الطبقات العاملة بالديمقراطية وحُكم الأكثرية[9]. حدثت هذه التطوّرات في بلدان مختلفة في أوروبا وأميركا الشمالية في أوقات مختلفة؛ مع ذلك، عند التفكير في إنكلترا، سيكون من الصحيح تقريبًا اعتبار أن حرية العقيدة كانت في طريقها إلى التحقّق في نهاية القرن السابع عشر، إضافة إلى الحكومة الدستورية خلال [القرن] الثامن عشر، والديمقراطية وحُكم الأكثرية مع حقّ اقتراع شامل خلال [القرن] التاسع عشر. وهذه الحركة ليست كاملة بالطبع. فلا تزالُ مظاهر مهمّة منها غير متحقّقةٍ إلى اليوم، بل إن تحقّق بعضها لا يزال يبدو بعيدًا؛ إذ إن جميع الديمقراطيات الليبرالية المزعومة الموجودة ليست كاملةً بدرجةٍ كبيرة، وتبدو شديدة الافتقار إلى ما قد تتطلّبه العدالة الديمقراطية.

(9) هذا أنموذج تخطيطي لتاريخ تأملي عند فيلسوف، وينبغي الاعتراف به على هذا النحو.

على سبيل المثال، ثمّة خمسة إصلاحات مطلوبةٌ في الولايات المتّحدة نُشير إليها هنا، وهي: إصلاح تمويل الحملات الدعائية لتجاوز النظام الحالي الموصل إلى السلطة بالمال؛ المساواة المُنصِفة في الفرص التعليمية؛ صيغةٌ ما من الرعاية الصحية المضمونة للجميع؛ صيغةٌ ما من العمل المكفول والمفيد اجتماعيًا؛ العدالة المنتظمة وإنصاف المرأة. يمكن هذه الإصلاحات أن تُخفض بشكلٍ كبير، إن لم تُزِل، المظاهر الأسوأ للتمييز والعنصرية. وستكون للآخرين قوائمهم من الإصلاحات الضرورية التي لا يُمكن إنكار أهمّيتها كذلك.

2 – ومن خلال التعبير بمصطلحات عريضة، ثمّة ثلاثة عناصر أساسية لمضمون مفهوم سياسي ليبرالي للعدالة، هي: قائمةٌ بالحقوق والحريات الأساسية المتساوية؛ إعطاء هذه الحريات أولوية؛ ضمان امتلاك أعضاء المجتمع كافة وسائل ملائمة ووافية بالغرض لاستثمار هذه الحقوق والحريات. يُلاحظ أن هذه الحرّيات مُدْرَجة في قائمة. وسنحاول لاحقًا استعراض هذه العناصر في صورة أدقّ.

لإعطاء الفكرة العامّة: الحريات الأساسية المتساوية تتضمّن الحريات السياسية المتساوية – الحق في الانتخاب والترشّح لمنصب عام، والحق في حرية الخطاب السياسي في جميع أشكاله. وهي تتضمّن كذلك الحقوق المدنية – الحق في حرية الخطاب غير الديني، الحق في التجمع الحر، وبالطبع، حرية العقيدة. أضفْ إلى هذه الحريات المساواة في الفرص، والحرية في التنقل، وحق تمتّع المرء بعقله وجسده (سلامة الشخص)، الحق في المِلكية الخاصّة، أخيرًا، الحريات المشمولة بحُكم القانون والحق في التمتّع بمحاكمات عادلة.

هذه القائمة من الحريات الأساسية معروفةٌ بالطبع. يكمن الجزء الصعب في تحديدها بشكلٍ أكثر دقة وبترتيبها إذا تضارب بعضها ببعض. الأمر الأساس الآن هو تأكيد الدلالة العظيمة التي تعلّقها الليبرالية بقائمةٍ محدّدةٍ من الحريات، لا بالحرية في حدّ ذاتها، بأخذ ذلك في الاعتبار. العنصر الثاني من مضمون الليبرالية هو إعطاء الحريات أولوية معيّنة، أي إعطاءها قوةً ووزنًا معيّنين. وهذا

يعني، بالنتيجة، عدم إمكان التضحية بها بشكلٍ طبيعي بهدف الحصول على مزيد من الرفاهية الاجتماعية، أو لمصلحة القيَم الكمالية؛ وهذا التقييد مطلق من الناحية العملية.

العنصر الثالث في مضمون الليبرالية هو أن مبادئها، كما أُشيرَ أعلاه، تعطي أعضاء المجتمع كلهم الحق في وسائل مادّية ملائمة ووافية بالغرض لاستثمار حرياتهم، بتفاصيلها وأولوياتها التي يمنحها العنصران الأولان. وتقع هذه الوسائل الوافية بالغرض تحت ما سأسمّيه السلع الأولية. وهي تتضمّن، علاوةً على الحريات الأساسية والفرص المتساوية: الدخل والثروة، وبما يلائمها من ادّعاءاتٍ بحق سلع أخرى كالتعليم والرعاية صحية مثلًا.

وعبر القول إن مضمون الآراء الليبرالية يمتلك ثلاثة عناصر، أعني أن مضمون أي رأيٍ ليبرالي معروف سيلائم هذا الوصف العريض بهذه الدرجة أو تلك. غير أن مًا يميّز الليبراليات المختلفة هو كيفية تحديدها هذه العناصر والحُجج العامّة المستَخدمة لفعل هذا. ثمّة آراء توصف غالبًا بأنها ليبرالية، مثل الآراء الليبرتارية (Libertarian)، لا تجسّد العنصر الثالث الذي يضمن للمواطنين وسائل ملائمة ووافية بالغرض لاستثمار حرياتهم. لكن حقيقة أنها لا تتضمّنه هو، من بين أشياء أخرى، يجعل الرأي ليبرتاريًا، لا ليبراليًا. فالليبرتارية لا تتناغم مع العنصر الثالث. بالطبع، هذه ليست حجة ضدها، بل مجرّد تعليقٍ بشأن مضمونها.

§4- أطروحة مركزية لليبرالية

1 - من دون شك، ثمّة أمور كثيرة مرشّحة للأطروحة المركزية لليبرالية - حماية الحريات الأساسية إحداها بالتأكيد - وسيختلف المؤلّفون في هذا. وثمّة عنصرٌ مركزي واحدٌ هو الآتي بالتأكيد:

النظام الشرعي هو الذي تكون مؤسّساته السياسية والاجتماعية مسوَّغة للجميع - لكل شخص - بمخاطبة عقولهم، نظريًا وعمليًا. مجدّدًا، ينبغي أن يكون تسويغ مؤسّسات العالَم الاجتماعي، من حيث المبدأ، متاحًا للجميع، بذا

يكون متاحًا لكل من يعيش تحت مظلتها. وتعتمد شرعية نظام ليبرالي ما على تسويغ كهذا[10].

بينما لا ترفض الليبرالية السياسية (التي تكون العدالة كإنصاف[11] مثالًا عنها) أو تشكّك في أهمّية الدين والتقاليد، فهي تؤكّد أن على المتطلّبات والالتزامات السياسية المفروضة بالقانون الاستجابة لمنطق المواطنين وحُكمهم.

يرتبط طلب مسوّغ لتعليل كلّ مواطن بعُرف العقد الاجتماعي وفكرة أن النظام السياسي الشرعي يستند إلى قبول إجماعي. الهدف من التبرير التعاقدي هو إظهار أن لكل عضوٍ في المجتمع تعليلًا يكفي للموافقة على ذلك النظام، وللاعتراف به، شرط أنّ يوافق عليه المواطنون الآخرون أيضًا. وهذا ما يُنتج توافقًا إجماعيًا. ويجب أن تكون التعليلات المستَحضرة تعليلات من وجهة نظر كل شخصٍ عقلاني ومنطقي.

«يكون البشر، كما سبق القول، من حيث طبيعتهم، أحرارًا، متساوين، ومستقلّين جميعًا، ولا يجوز إخراج أحدهم من هذه الوضعية، أو إخضاعه للسلطة السياسية لآخر، من دون **موافقته** الشخصية. الوسيلة الوحيدة عند المرء لنقل نفسه من حريته الطبيعية و**وَضْع قيود المجتمع المدني** هي عبر الاتفاق مع الآخرين على الانضمام والاتّحاد في جماعة، ليعيشوا حياة مريحة، وآمنة، ومسالمة، مع تمتعٍ آمن بملكياتهم، وحماية أكبر من كل من لا ينتمي إلى هذه الجماعة». لوك: **الرسالة الثانية في الحُكم** (*Second Treatise on Government*)، (¶95).

في هذا المقطع من [كتاب] لوك يبدو أن التوافق أمرٌ يقوم به المواطنون

---

(10) للاطلاع على نقاشٍ بخصوص هذه المسألة، يُنظر المقالة البنّاءة لجيريمي والدرون: Jeremy Waldron, «The Theoretical Foundations of Liberalism,» *Philosophical Quarterly* (April 1987), pp. 128, 135, 146, 149.

(11) العدالة كإنصاف هو الاسم الذي أعطيته للمفهوم السياسي للعدالة، والذي ضَمَّنته في [كتاب] **نظرية في العدالة**، وفي كتاب **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**.

فعلًا في لحظةٍ ما؛ أو في جميع الأحوال، لا يمكن استبعاد هذا التأويل. نجد عند كانط فكرةً مختلفة. فهو يقول: لا نستطيع افتراض أن العقد الأصلي ينبع من ائتلافٍ فعلي للأفراد الموجودين كافة، إذ لا يمكن حصول مثل هذا الأمر.

> [العقد الأصلي]، في الحقيقة، مجرّد **فكرة** لعقل، لا يمكن اعتبارها واقعًا عمليًا ليس فيه شك؛ إذ يمكن أن ترغم المشرّع على تأطير قوانينه بطريقةٍ تبدو نابعة من الإرادة الموحّدة للأمة بأسرها... هذا هو اختبار صحّة كل قانون عام؛ إذ لو بدا القانون أن ليس ثمّة **إمكان** لأن يتوافق بشأنه شعبٌ بأسره (على سبيل المثال، إذا ما نص على أن طبقةً بعينها من **الرعّية** يجب أن تكون الطبقة **الحاكمة** ذات الامتياز)، فسيكون غير عادل؛ لكن لو كان ثمّة **إمكان**، في الأقلّ، لاحتمال توافق شعبٍ عليه، فإن واجبنا أن نعتبر القانون عادلًا، وإن كان الشعب، حاليًا، على رأيٍ أو موقفٍ عقلي رافض، على الأرجح، التوافقَ عليه إن استشير. [12]Kant, *Theory and Practice* (1793): Ak:VIII:297 (Reiss, 79).

2 - سأُدرج الآن فروقات تمكّننا من فهم معنى الآراء المختلفة للعقد الاجتماعي، ولفصل واحدها عن الآخر.

أولًا، الفرق بين **التوافقَيْن الفعلي وغير التاريخي**: الأول موجود، في ما يبدو، عند لوك (سنناقش ما إذا كان عليه الأمر هكذا بالفعل حين نصل إلى لوك). والآخر عند كانط، الذي يفكّر بتوافق لا يمكن أن ينبع إلا من ائتلاف الإرادات كلها؛ لكن، بما أن الشروط التاريخية لا تسمح بهذا الأمر أبدًا، فسيكون العقد الأصلي غير تاريخي.

ثانيًا، الفرق في كيفية تحديد المضمون: في ما إذا كان بشروط **عقدٍ فعلي**، أو بـ **التحليل** (أي، عبر تصوّر وضع أولئك الذين يبرمون العقد الذي سيوافقون عليه أو يمكنهم الموافقة عليه)، أو عبر جمع الطريقتين. يَعتبر كانط من بعض الوجوه العقدَ الأصلي فكرة عقل لأن العقل فحسب - النظري والعملي في

---

(12) Immanuel Kant, *Political Writings*, H. S. Reiss & H. B. Nisbet (eds.) (Cambridge: Cambridge University Press, [1970]), p. 79.

آن – هو وسيلتنا لاستنتاج ما يمكن أن يتوافق عليه الشعب. وفي هذه الحالة، يكون العقد **فرضيًّا**.

ثالثًا، هو ما إذا كان مضمون العقد الاجتماعي متعلّقًا بما **يمكن أن يفعله** – أو لا يمكن أن يفعله – الشعب، أو ما **سيفعله**. وهذه الفروقات شديدة الاختلاف: غالبًا ما سيكون من الصعوبة بمكان صوغ مضمون عقدٍ فرضي، ينصّ على ما سيفعله الشعب، لا على ما يمكنه يفعله، أو ما لا يمكنه فعله. بذا، حين يهاجم لوك تشارلز الثاني، فهو معني أساسًا بتبيان أنه في حال إقامة حكم في صورة ما، يستحيل توافق الشعب على الملَكية المطلقة. بذا، فإن تصرّفات الملك كسلطة عليا بسلطات كهذه تجعل سلوكه غير شرعي. ولا يحتاج لوك إلى إظهار ما سيتوافق الشعب عليه، بل إلى الإشارة إلى ما لن يتوافق عليه مما ليس بإمكانه أن يفعله. (هنا، يستند إلى: إن لم يكن بإمكاننا فعل كذا، فلن نفعل كذا)[13].

رابعًا، هو ما إذا كان يُنظر إلى مضمون العقد الاجتماعي على أنّه يحدّد متى تكون صورة الحكم **شرعيةً**، أو ما إذا كان يُنظر إلى المضمون على أنّه هو الذي يحدّد **الالتزامات (السياسية)** للمواطنين تجاه حكومتهم. ويمكن أن تخدم فكرة العقد الاجتماعي مقصدَيْن متمايزَيْن: إما بإعطاء **الشرعية السياسية** مفهومًا، أو بتوصيف **الالتزامات السياسية للمواطنين**. بالطبع، يمكن مبدأ العقد الاجتماعي أن يؤدي الأمرين معًا؛ لكن الفارق بين الأمرين ملموس: فمن جهة، تعمل فكرة العقد الاجتماعي بشكلٍ مختلفٍ في الحالتين، ويمكن أن تكون مُرضيةً تمامًا في حالة لكن ليس فيّ الأخرى[14]. وأعتقد أن نقد هيوم تصوّرَ العقد الاجتماعي فاعل بما يخص توصيف لوك للواجب السياسي[15]، لكنه لا يلامس توصيف لوك للشرعية، أو هذا ما أراه.

---

(13) بذلك: عدم إمكان فعل كذا يعني ضمنيًا عدم فعل كذا؛ لكن، إمكان فعل كذا لا يعني ضمنيًا فعل كذا.

(14) بشأن هذه النظرية، يُنظر: Waldron, «Theoretical Foundations of Liberalism,» pp. 136-140.

(15) يُنظر كتاب هيوم **عن العقد الأصلي**: David Hume, *Of the Original Contract* (1752).

ثمّة فوارق ومظاهر أخرى للعقد الاجتماعي. على سبيل المثال، ما الأطراف المشاركة في العقد؟ هل هو عقد بين مجموع المواطنين، أم بين مجموع المواطنين والحاكم؟ أم إن هناك عقدين أو أكثر: الأول للمواطنين في ما بينهم ثم العقد بين المواطنين والحاكم؟ عند هوبز ولوك، الأطراف هي جميع المواطنين المتعاقدين في ما بينهم؛ فيما الحاكم ليس طرفًا على الإطلاق. ليس ثمّة عقدٌ ثانٍ، لكن يمكن دراسة هذا الفارق، وآخر غيره، مع متابعتنا [للمقرّر الدراسي].

§5– أوضاع ابتدائية

1 – يحتاج كل مبدأ عقدٍ اجتماعي إلى توصيف الوضع الذي سيُبرَم فيه العقد الاجتماعي، سواء أكان تاريخيًا أم غير تاريخي. لنُشِرْ إلى هذا الوضع بأنه الوضع الابتدائي (initial situation). وبغية تطوير مبدأ عقد بشكل واضح تمامًا، يجب ملء كثيرٍ من مظاهر هذا الوضع بشكلٍ معبر. وبغير هذا، ستكون العقيدة عرضةً للاستنتاج من طبيعة ما اتفق بشأنه، أوْ مما يجب افتراضه مسبقًا فيما إذا كانت العقلانية مطروحةً، وسيكون هذا الأمر عرضةً لسوء الفهم.

لدينا كثيرٌ من المواد لنميّزها: على سبيل المثال، ما طبيعة الأطراف المشارِكة في الوضع الابتدائي، وما سلطاتها الثقافية والأخلاقية؟ ما مقاصد الأطراف واحتياجاتها؟ ما معتقداتها العامّة، وما مدى معرفتها بظروفها الخاصّة؟ ما البدائل التي تواجهها؛ أو ما العقود المتعدّدة التي يمكن أن تدخل فيها؟ يجب تقديم إجابات عن هذه الأسئلة وأخرى غيرها بطريقةٍ ما. وفي كل حالةٍ ثمّة احتمالاتٌ كثيرة.

2 – لنتأمل بدايةً طبيعة الأطراف. هل هم أشخاص في حالة طبيعة، كما عند لوك؟ هل هم جميعًا أعضاء في مجتمع، كما عند كانط؟ أم هل هم ليسوا هذا أو ذاك، بل هم ممثّلون للمواطنين الأفراد في مجتمع، كما يُفترض في العدالة كإنصاف؟

ما العقد الأصلي الذي يحصل التوافق عليه؟ أهو توافقٌ على الصيغة

الشرعية للحُكم، كما عند لوك؟ أم هو، كما عند كانط، فهمٌ لما يمكن أن يتوافق عليه جميع أفراد المجتمع، حيث يُستخدم هذا الفهم، من المشرّع، كمقياسٍ للقانون العادل؟ (عند كانط، يجب على الحاكم استخدام هذا المقياس عند سَن القوانين). أم لعله، كما عند روسو، توافقٌ على مضمون ما يسمّيه الإرادة العامّة (general will)، أي، ما تتوافق عليه الإرادات العامّة؟

أم هو، كما تقول العدالة كإنصاف، توافقٌ على مضمون مفهومٍ سياسي للعدالة - مبادئ وغايات العدالة والمصلحة العامة - حيث يُطبّق على البنية الأولية للمجتمع كمنظومة موحّدة واحدة من التعاون الاجتماعي؟ وبعيدًا من هذا، وكما تقول العدالة كإنصاف كذلك، توافقٌ بشأن قيود التفكير العام المتعلّق بالمسائل السياسية الجوهرية وواجب المدنية؟ ينبغي لأي مبدأ عقدٍ اجتماعي أن يحدّد قراراتها بشأن هذه المسائل، وأن يعتمد منهجًا بخصوصها، حيث يربطها في وحدةٍ منسجمة.

3 - لنتأمل، بعد هذا، مسألة مدى معرفة الأطراف. قد يظن المرء أن الإجابة الأكثر عقلانية هي افتراض أن الأطراف تعرف ما تتحقّق لها معرفته في الحياة الاعتيادية كله. ربّما نقول: سيقود هذا بالتأكيد إلى توافقٍ أسوأ للجميع حين يُحرَم الناس المعلومات! كيف يمكن الافتقار إلى المعلومات أن يؤدّي إلى توافق أكثر عقلانية وأفضل للجميع؟

حسنًا، عادةً ما يكون صحيحًا أننا، حين نطبق مفهومًا للعدالة يكون متوافقًا عليه ومتوفّرًا أساسًا، نحتاج، بشكلٍ طبيعي، إلى المعلومات المتوفّرة كلها. وبغير هذا، سنكون عاجزين عن تطبيق مبادئها وأسسها بشكلٍ ملائم[16]. لكن التوافق على مفهوم للعدالة، أو اعتماده، بدايةً، هو مسألة أخرى. نحن نسعى هنا إلى تكوين إجماع، وغالبًا ما تقف المعرفة الكاملة في طريق إنجاز هذا الأمر. ويكون التفسير أن نوع المعلومات، هو الذي غالبًا ما قد يقود الناس إلى

---

(16) ثمّة استثناء في المحكمة الجنائية حين يمكن لمجموعة أدلة أن تُقصي أشكال معلومات متوفّرة، كما في حالة عدم إمكان أن يشهد أحد الزوجين ضد الآخر. ويكون هذا بهدف ضمان محاكمة منصفة.

الفصل الأول

المحاضرة الأولى عن هوبز

الأخلاقية العلمانية عند هوبز ودور عقده الاجتماعي

§1- مقدّمة

لماذا أبدأ مقرّرًا دراسيًّا في الفلسفة السياسية بهوبز[1]؟ ليس لأن هوبز هو من أرسى مبدأ العقد الاجتماعي بالطبع. فهذا يعود إلى الإغريق الكلاسيكيين، ومن ثم، في القرن السادس عشر، كان ثمّة تطوّر فريد لها عند السكولائيين (Scholastics) الأواخر، وسواريز (Suarez) ودي فيتوريا (de Vittoria) ومولينا (Molina)، وآخرين. ومع مجيء زمن هوبز، صار مبدأ بالغ التطوّر. والسبب الذي دفعني إلى ذلك هو أنني أعتبر، مع آخرين كثيرين، أن كتاب هوبز بعنوان **ليفياتان** (*Leviathan*) هو أعظم كتاب في الفكر السياسي باللغة الإنكليزية. ومن خلال قول هذا، لا أعني أنه أقرب ما يكون إلى الواقع، أو أنه الأكثر عقلانية، بل أعني أنه أخذ العناصر مجتمعةً كلها - بما فيها أسلوبه ولغته، مداه وحدّة رؤيته، والحيوية المثيرة لملاحظاته، وبُنيته المعقّدة في التحليل والمبادئ، وعرضه لما أعتقد أنه تفكير بشأن المجتمع طريقة رهيبة يمكن أن تكون صحيحة تمامًا، وتشكّل احتماليةً مفزعة - وعبر اجتماع هذا كله، يشكّل **ليفياتان**، عندي، انطباعًا طاغيًا. وعبر أخذه ككل، يمكن أن يكون له تأثير طاغٍ

---

(1) محضر حرفي لمحاضرة ألقيت في 11 شباط/ فبراير 1983، مع إضافاتٍ من ملاحظات محاضرات جون رولز المكتوبة بخط يده لسنتَيْ 1979 و1983. (المحرّر)

مشاحنات مستمرّة، ويمكّن بعضهم من إبرام صفقات صعبة، مهيئًا الأسس لنيل الأفراد الأكثر سوءًا ما يفوق حصتهم.

من السهل رؤية كيفية حدوث هذا الأمر من خلال النظر إلى الحالات التي يمتلك فيها الناس معلوماتٍ كثيرة جدًا. وفي مثال إلستر (Elster) عن مباراة في التنس، يهطل المطر بعد المجموعة الثالثة مع تقدّم اللاعب الأول بمجموعتين مقابل مجموعة واحدة. كيف ستُقسَم الجائزة، مع وجوب انتهاء المباراة؟ يدّعي اللاعب الأول حقه في الجائزة بأكملها؛ فيما يقول الثاني بوجوب تقسيمها بالتساوي، مدعيًا أنه في حالةٍ بدنية ممتازة، وبأنه يختزن طاقته دائمًا ليعود بقوة في المجموعتين الرابعة والخامسة؛ ويقول المتفرجون إنها يجب أن تُقسم إلى أثلاث، حيث يأخذ اللاعب الأول ثلثين والثاني ثلثًا. ومن الواضح أنه كان من المفترض حل المسألة قبل بداية المباراة، حين لم يكن أحد يعلم دقائق الأوضاع الحالية[17].

لكن في تلك الحالة، قد لا يكون الأمر سهلًا، بما أن اللاعب الثاني سيفضّل بشدة تقسيم الجائزة بالتساوي، بحسب الحقائق المذكورة آنفًا، خصوصًا إذا كان اللاعب الأول أكبر سنًا وسيتعب بشكلٍ أسرع، وكلاهما يعرف ذلك. وكذلك، في حال كانت الجائزة كبيرة جدًا، وكان أحدهما ثريًا والآخر فقيرًا، المعرفة بهذه الأمور ستضيف المزيد من الصعوبات. بذا، فإن على اللاعبين تصوّر وضع لا يعرف فيه أحدٌ قدراتهما، وحالتهما البدنية، أو مقدار ثرائهما، وأشياء كثيرة أخرى، حيث توضَع القوانين بمعزل عن الأوضاع الخاصّة، وللاعبِين بشكل عام. وبهذه الطريقة سيُدفعان إلى شيءٍ يقارب حجاب الجهل (veil of ignorance) في العدالة كإنصاف.

4 – سأُدرج حالتين لأهمّية سياسية حقيقية لتوضيح بعض النقاط. لنتأمل حالة تقسيم كيفي لدوائر انتخابية. وذلك يعني تخطيط الدوائر الانتخابية في دولة، أو بلد، أو محلّة بطريقةٍ لحيازة أفضلية حزبية. ظهر المصطلح في عام

(17) يُنظر: Jon Elster, *Local Justice* (New York: Russell Sage Foundation, 1992), pp. 205f.

1812، حين سعى الأتباع الجيفرسونيون لحاكم ولاية ماساتشوستس إلبريدج جيري (Elbridge Gerry) (وهو مناهض للفدرالية)، للاحتفاظ بسيطرتهم السياسية على الدولة. ولتحقيق هذا، عمدوا إلى إعادة تحديد الدوائر الانتخابية، حيث شملت المقاطعات المناهضة للفدرالية المحاطة بمنافسيهم. وقد أدى الأمر إلى شكلٍ مُستهجَن بدا في هيئة حيوان السَمَنْدل (Salamander) بالنسبة إلى أحد رسامي الكاريكاتور آنذاك - وبذلك ظهر تعبير «جيريمنذُر» (Gerrymander).

هنا، ثمّة حالةٌ واضحةٌ على أن من الأفضل التحديد المسبق لقوانين صارمة بخصوص الدوائر الانتخابية. كما أنها تُظهر الفارق الحاسم بين ماهية المعرفة الملائمة في تبني القوانين وماهية المعرفة الملائمة في تطبيقها. فالمعرفة المختلفة والأقل مطلوبة في حالةٍ أكثر من الأخرى.

تفسّر النقطة ذاتها سبب صعوبة تمرير قوانين لإصلاح العملية الانتخابية وإنشاء نظام التمويل العام. ففي هذه الحالة، من الواضح أن الحزب الذي بمقدوره جمع أموال أكثر، ستكون رغبته أقل في إصلاحاتٍ من هذا النوع، وبمقدوره عرقلة جهد الإصلاح. وفي حال كان الحزبان، في نظام الحزبَيْن، فاسدَيْن وقادرَيْن على جمع مبالغ هائلة، يمكن أن تصبح جهود الإصلاح هذه مستحيلة عمليًا من دون تغييرٍ سياسي أساس عبر حزبٍ ثالثٍ مثلًا.

أشير أيضًا إلى معالجة دانييلز للرعاية الطبية ونظام التأمين عند دووركِن[18] (Dworkin). الفكرة العامّة هنا هي أن على الناس تحديد مقدار الرعاية الصحية التي ينبغي للمجتمع تقديمها في وضعٍ لا يعرف فيه أحد عمره، ويعيشون فحسب في مظاهر مختلفة من الحياة - من الشباب إلى الشيخوخة - وخلالها ستتنوع حاجتهم إلى الرعاية الصحية. يجب أن يوازنوا

---

(18) يُنظر: Norman Daniels, *Am I My Parent's Keeper?* (New York: Oxford University Press, 1988), with summaries on pp. 63-67, 81f; Ronald Dworkin, «Will Clinton's Plan Be Fair?» *New York Review of Books* (13 January 1994).

[وقد أعيد نشرها بعنوان: «Justice and the High Cost of Health Care») chap.8), in: Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).]

حاجاتهم في لحظةٍ ما مقابل حاجاتهم في أخرى، علاوةً على حاجات المجتمع إلى أمور أخرى. وسأتبع مقاربة مماثلة في مناقشة مرونة السلع الأولية(19).

5 – هذه الأمثلة كلها تقترح الحاجة إلى شيءٍ يشابه ما يسمى «حجاب الجهل». مع ذلك، ثمّة حُجُب جهل كثيرة، بعضها أشد سماكة من الأخرى (تُقصي معلوماتٍ أكثر) وبعضها يُقصي أنواعًا مختلفة من المعلومات. لاحظوا الحجاب الكفاءاتي للجهل (meritocratic veil of ignorance) عند إلستر، الذي يتيح معلومات عن القدرات والمواهب الطبيعية للمواطنين، وقيود دووركِن التي لا تزال تسمح للمواطنين بمعرفة طموحاتهم وتطلّعاتهم. وأكتفي بذكر هذه الآراء، لكن يمكن توقّع أن تقود إلى نهايات مختلفة(20).

يجب ذكر مقدار التأثير ذاته الذي يمكن حجابَ الجهل أن يتسبّب فيه اجتماعُ عناصر أخرى. بذلك، وبدلًا من إقصاء المعلومات، يمكننا السماح للناس بمعرفة كل ما يعرفونه حاليًا، وكذلك جعل العقد مُلزِمًا إلى الأبد وافتراض أن الأطراف ستكترث لأجيالها اللاحقة، من دون تمييز حيال المستقبل البعيد(21). وعبر حماية أجيالها اللاحقة فضلًا عن حماية نفسها، ستواجه وضعًا من الاضطراب الشديد. بذا، ستستمرّ الجدالات ذاتها تقريبًا، معدّلة بعض الشيء، مع حجاب جهل سميك.

أخيرًا، أود الإشارة إلى فكرة خُلُقيات الخطاب عند يورغن هبرماس، وفكرةٍ مرتبطةٍ بها لبروس أكرمان(22). الفكرة هنا هي أنه، مع قواعد محدّدة

---

(19) يُنظر: John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001), pp. 168-176.

(20) يُنظر: Elster, *Local Justice*, pp. 206f.

(21) هذا ما كان عليه فعلًا شكل القيود على المعلومات المطروحة في مقالاتي الأولى المقدّمة للعدالة كإنصاف. يُنظر: «Justice as Fairness,» in: John Rawls, *Collected Papers*, Samuel Freeman (ed.) (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), pp. 47-72.

(22) يُنظر: Jürgen Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt am Main: Suhrkampf, 1983), esp. 3, entitled «Diskursethik-Notizen zu einem Begründungsprogramm. = Erläuterungen zur Diskursethik» (Suhrkampf, 1991), and esp. 6: 119-122.

للخطاب المقيّد للمشاركين في وضع حديث مثالي، الأفكار التي تمتلك مضمونًا خُلُقيًّا ملائمًا فحسب، هي التي يمكن أن يتوافق عليها الجميع. والفكرة الشرعية هي تلك التي يمكن تأسيسها، أو تجديدها، كما يقول هبرماس، في وضع خطاب مثالي كهذا. ليس ثمّة حجاب جهل، أو أي قيد آخر بعيدًا من قواعد الخطاب المثالي. وهذه القواعد هي التي تخدم في تصفية جميع الأفكار التي لا يمكن قبولها بشكلٍ عام، والتي، بهذا المعنى، لا تعزّز المصالح القابلة للتعميم.

إن سبب ذكر هذه الآراء المتعدّدة هو الإشارة إلى مدى انتشار فكرة وجود وضع ابتدائي. في الحقيقة، إنها ليست فكرة غريبة، أو خيالات فيلسوف، بل هي فكرة سائدة وبدهية بشكلٍ كبير في رأيي. من الواضح، كما أرى، أن ثمّة إيذانًا بظهورها عند روسو وكَانط، ومن دون شك عند مؤلّفين كلاسيكيين آخرين كذلك.

أشير إلى الوضع الابتدائي للعدالة كإنصاف على أنه «الموقف الأصلي». ويُميَّز بحيث يقوم التوافق الذي توصلت إليه الأطراف، التي تظهَر كممثّلة عن المواطنين، بالتعبير عن مضمون - أي المبادئ والغايات - المفهوم السياسي للعدالة الذي يملي الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي.

ملاحظة ختامية، أشدّد على أن الموقف الأصلي، كما كنت أقول أغلب الأحيان، أداة تمثيل. ولو نظرنا عبر تاريخ عُرف العقد الاجتماعي، فسنجد أشياء كثيرة قد استخدمها الوضع الابتدائي ليقوم بالتمثيل، وإنْ كانت فكرة وجود أداة تمثيل غير موضحة، أو حتى مفهومة من المؤلّف. لقد استُخدمت بكثرة سواء أكانت مفهومة تمامًا أم لا.

= ويُنظر أيضًا: Bruce Ackerman: *Social Justice and the Liberal State* (New Haven: Yale University Press, 1980), and «What Is Neutral about Neutrality?,» *Ethics* (January 1983), and «Why Dialogue?,» *Journal of Philosophy* (January 1989).

ودرامي في تفكيرنا وشعورنا. وثمّة مؤلّفون آخرون يمكن المرء أن يحتفي بهم بشكلٍ أكبر. بشكلٍ ما، أميل إلى اعتبار عمل جون ستيورات مِل أجلّ من عمل هوبز، لكن ليس ثمّة عملٌ منفردٌ لمِل يمكن مقارنته بـ **ليفياتان**. لم يقدّم شيئًا تمتّع بهذا التأثير الكلّي. وقد تكون **الرسالة الثانية** للوك أكثر عقلانية، وأكثر حساسية، بطريقةٍ أو بأخرى، وقد يعتقد المرء أنها أدقّ، أو أصحّ. لكن مجدّدًا، يفتقر هذا الكتاب إلى أفق وسلطة تقديم مفهوم سياسي بمستوى هوبز. وثمّة مؤلّفون مؤثّرون آخرون، مثل كانط وماركس، لكنهم لم يكتبوا بالإنكليزية. ففي اللغة الإنكليزية، باعتقادي، هذا هو العمل المنفرد الأشد تأثيرًا. لذا، سيكون من المعيب البدء بصفٍّ في الفلسفة السياسية من دون محاولة قراءته.

سببٌ ثانٍ لبدء دراسةٍ أعمال هوبز، هو أن من المفيد التفكير في فلسفة سياسية وفلسفة أخلاقية حديثتين تبدآن بهوبز، وبردة الفعل على هوبز. كتب هوبز **ليفياتان** خلال فترة الاضطراب السياسي العظيم. نشره في عام 1651، خلال فترة الانتقال من الحرب الأهلية الإنكليزية (1642–1648) التي انتهت بهزيمة تشارلز الأول، واستعادة الملَكية بتتويج تشارلز الثاني في عام 1660. ولقد تسبّب عمل هوبز في ردة فعل ثقافية قوية. وقد اعتُبر هوبز، بالنسبة إلى نقّاده، الممثّل الرئيس للكفر الحديث بالمعتقدات المسيحية. كان ذلك العصر مسيحيًا، وقد عارضت المسيحية الأرثوذكسية هوبز في عدد من الخطوط الحادّة والشديدة الأهمّية (يُنظر الجدول (1–1)).

على سبيل المثال، للأرثوذكسية، بالطبع، وجهة نظر إيمانية اعتبرت هوبز ملحدًا. كما أن للأرثوذكسية رأيًا ثنويًا (dualist)، يميّز الروح من الجسد، فيما اعتبرت هوبز ماديًا. وآمنت الأرثوذكسية أيضًا بحرية الإرادة، حرية الروح والعقل، لكنها اعتبرت هوبز حتميًا (determinist) اختزل الإرادة بسلسلة شهوات أو نوع من التغيير الثقافي. كما كان للأرثوذكسية مفهومٌ تشاركي للمجتمع البشري (سيكون من غير الصحيح اعتباره «عضويًا»). اعتبرت المجتمع، بشكل جوهري، مظهرًا من الطبيعة البشرية، فيما اعتبرت هوبز ممتلكًا مفهومًا فردانيًا (individualist) للمجتمع. ولا يزال يُعتبَر ممتلكًا رأيًا فردانيًا أقرب إلى الراديكالية.

وكذلك، كان للأرثوذكسية رأيٌ يقول بالأخلاقية الأبدية والثابتة. بمعنى أن ثمّة مبادئ أخلاقية بعينها تستند إلى حجة إلهية وتكون متاحة لنا، بفضل عقولنا، للإدراك والفهم، وكان ثمّة تأويل وحيد لهذه المبادئ. كانت المبادئ الأخلاقية مشابهةً لمسلّمات الهندسة من إمكان إدراكها بطريق العقل فحسب. ومن جهة أخرى، اعتُبر هوبز نسبويًا (relativistic) وذاتويًا (subjectivistic)، أي مؤمنًا برأي مختلف كليًا. ولعرض نقطة أخيرة، كانت الأرثوذكسية تعتبر الأشخاص قادرين على فعل الخير ومهتمّين بخير الآخرين، وقادرين كذلك على التصرّف تبعًا لمبادئ نابعة من الأخلاقية الأبدية والثابتة لمصلحتهم؛ فيما كان هوبز، بحسب اعتقادها، يفترض أن الأشخاص أنَويون (egoist) سيكولوجيًا ولا يكترثون إلا لمصالحهم الذاتية فحسب.

الجدول (1-1)
هوبز وكَدْوورث والأرثوذكسية المسيحية

كَدْوورث والأرثوذكسية	هوبز
الإيمان	الإلحاد
الثنوية (العقل والجسد)	المادّية
الإرادة الحرّة	الجبرية
مفهومٌ تشاركي للدولة والمجتمع	مفهوم فرداني للدولة والمجتمع
الأخلاقية الأبدية والثابتة	النسبوية والذاتوية
الأشخاص متحسّسون أخلاقيًّا وخيّرون	الأشخاص أنويون عقلانيون وعاجزون عن فعل الخير

لا أعتقد أن صورة هوبز هذه، وهذا التأويل لرأيه، صحيحان تمامًا، لكنني أذكره لأن هذا ما كان عليه رأي الناس في هوبز حينذاك، بمن فيهم الأشخاص المتعلّمون. وهذا يفسّر سبب مهاجمته، بل وترويعه بقسوة. كانت مسألة إهانة شخصية، في بعض الدوائر، إذا اعتبرك شخصٌ ما هوبزيًا. كان هذا اتهامًا أحس

الكثير بأن عليهم الدفاع عن أنفسهم ضده، بشكلٍ يشابه ما كان يحس به الناس في عام 1950 تقريبًا في هذا البلد حين كانوا يضطرون إلى الدفاع عن أنفسهم بسبب اعتبارهم شيوعيين. وقد اعتقد لوك أن نيوتن اعتبره هوبزيًا، وهو أمرٌ كان عليهما توضيحه قبل إمكان أن يصبحا صديقين. كانت مسألة شديدة الخطورة أن يراك الآخرون من هذه الزاوية.

سيلاحظ المرء، مباشرةً بعد هوبز، وجود محورين لردات الفعل ضده. **الأول** كان ردة الفعل الأرثوذكسية من الفلاسفة الأخلاقيين المسيحيين، أولئك المنتمين إلى الكنيسة أو المتعاطفين معها. ولعل أهمّهم كان كَدْوورث وكلارك وبتلر؛ إذ عمدوا إلى مهاجمة ما اعتبروه آراء هوبز البارزة، مثل:

1- أنويته النفسية والأخلاقية المفترضة؛

2- نسبويته وذاتويته وإنكاره الإرادة الحرّة؛

3- وما اعتبروه **نتيجة** لعقيدته: فكرة أن **السلطة السياسية** تشرّعها **سلطة عليا** أو غيرها عبر **توافقاتٍ** تُعقَد حين تواجهها سلطة كهذه.

كما أنهم رفضوا فكرة أن بإمكان السلطة السياسية الاستناد إلى أي شيء مشابه للعقد الاجتماعي على الإطلاق.

المحور **الثاني** كان المحور النفعي: هيوم، بنثام، هَتْشيسون، آدم سميث ومَن جاء بعدهم. فهؤلاء لم يختلفوا مع هوبز لأسبابٍ أرثوذكسية، بل اتخذوا جميعًا، باستثناء هَتْشيسون، وجهة نظرٍ علمانية. أرادَ النفعيون مهاجمة أنوية هوبز. أرادوا المجادلة بأن مبدأ المنفعة مبدأ أخلاقي وموضوعي، ويهاجم، بالتالي، ذاتوية هوبز أو نسبويته المفترضة. وحاجّوا أن مبدأ المنفعة يمكن أن يقرّر أرضيات السلطة السياسية ويبرّرها ويفسّرها. وكانت إحدى الطرائق التي أُوِّل هوبز فيها اعتباره الالتزام السياسي والسلطة السياسية مستندَيْن إلى سلطة عليا. ومجدّدًا، أنا لا أقول إن هوبز قال شيئًا من هذا القبيل بالفعل، لكن هذا ما نُسب إليه آنذاك.

إذًا، كان هوبز ضحية لهجوم من الأطراف كلها – من الأرثوذكسيين وغير الأرثوذكسيين – ولأن **ليفياتان** عملٌ هائلٌ بالفعل، أسس لنوع من ردة الفعل: كان نظامُ فكرِهِ يُرغم المرء على اتّخاذ قرارٍ عن الموقف بشأنه. وبأخذ هذه الأوضاع في الاعتبار، من المفيد التفكير في هوبز وفي ردة الفعل عليه كبدايةٍ للفلسفة السياسية والفلسفة الأخلاقية البريطانيتين الحديثتين.

§2 – الأخلاقية العلمانية عند هوبز

لإتاحة وقتٍ لمناقشة نقاط أساسية في هذا العمل، سأركّز على ما سأسمّيه «المنظومة الأخلاقية العلمانية عند هوبز». وسأعمد إلى حذف أمور محدّدة، وسأشرح سبب ذلك. أول ما سأعمد إلى تجاهله هو الافتراضات اللاهوتية عند هوبز؛ إذ غالبًا ما يتحدّث هوبز كأنه مسيحي مؤمن، وأنا لا أشكّك أو أُنكر أنه كان كذلك بشكلٍ ما، على الرغم من أنكم حين تقرأون الكتاب ستفهمون سبب إنكار كثر ذلك. وفي جميع الأحوال، تساءل هؤلاء كيف كان باستطاعته قول ما قاله مع بقائه مؤمنًا، بأي معنى أرثوذكسي؟ لذا، سأعمد إلى تنحية هذه الافتراضات اللاهوتية الأرثوذكسية، مفترضًا أن ثمّة منظومة سياسية وأخلاقية علمانية في الكتاب. وهذه المنظومة السياسية والأخلاقية العلمانية واضحةٌ تمامًا بما يخص بنية أفكاره ومضمون مبادئه حين تُنَحَى هذه الافتراضات اللاهوتية. بمعنى آخر، لا نحتاج إلى أخذ هذه الافتراضات في الاعتبار بهدف فهم ماهية المنظومة العلمانية. في الحقيقة، هذا الأمر صحيح كليًا، أو جزئيًا، لأن بإمكاننا تنحية هذه الافتراضات، إذ إن عقيدته شكّلت مصدر إزعاجٍ للأرثوذكسية في زمانه. وبحسب الفكر الأرثوذكسي، يجدر أن يكون للدين دورٌ جوهري في فهم المنظومة السياسية والأخلاقية للأفكار. وإن لم يفعل ذلك، فإن تلك، بحد ذاتها، مسألة إشكالية.

لم يؤدِّ الدين، الفكر الأرثوذكسي، دورًا **جوهريًا** في آراء هوبز. وأرى، إذًا، أن جميع الأفكار التي استخدمها هوبز، مثلًا فكرة الحق الطبيعي والقانون الطبيعي، وحالة الطبيعة، وما إلى ذلك، يمكن تعريفها وتحليلها بمعزل عن أي

خلفية لاهوتية. وكذا الحال أيضًا في الحالة المتعلّقة بمضمون المنظومة الأخلاقية، إذ إن المضمون الذي أعنيه هو ما تقوله مبادئه حقيقة. وهذا يعني أن مضمون قوانين الطبيعة، التي يأمرنا العقل الصحيح باتباعها، وكذلك مضمون الفضائل الأخلاقية، كالعدالة والشرف، وما إلى ذلك، يمكن تفسيرها جميعًا من دون اللجوء إلى الافتراضات اللاهوتية، ويمكن فهمها ضمن المنظومة العلمانية.

يرى هوبز قانون الطبيعة «مبدأ أخلاقيًا، أو قاعدة عامة يوجدها العقل، حيث يُمنع الإنسان بواسطته من فعل ما يمكن أن يدمّر حياته، أو تنتزع منه وسائل المحافظة عليها» (*Leviathan*, original ed. (1651), p. 64)[2]. وتكون هذه المبادئ الأخلاقية، حين تُتّبَع بشكل عام، الوسيلة لتحقيق السلام والوئام، وهي ضروريةٌ من أجل «صون» «الناس بأعداد غفيرة» والدفاع عنهم (*Leviathan*, chap. 15, p. 78). ويمكن فهم قوانين الطبيعة كلها من دون ذكر الافتراضات اللاهوتية. وهذا لا يعني، في أيّ حال، عجزنا عن إضافة افتراضات لاهوتية بعينها إلى منظومة هوبز العلمانية؛ وحين تُضاف افتراضات كهذه يمكن أن تقودنا إلى توصيف أجزاء من هذه المنظومة العلمانية بطريقةٍ مختلفة. وعلى سبيل المثال، يقول هوبز إن قوانين الطبيعة، **في المنظومة العلمانية** (مصطلحي)، تتحدّث على نحو ملائم عن «إملاءات العقل»، خلاصات أو «نظريات» تتعلّق بما هو ضروري لصوننا ولسلام المجتمع. ولا يمكن أن تستحقّ صفة «قوانين» **إلا** عندما نعتبرها **تعاليم** الربّ الذي له سلطة شرعية صحيحة علينا

(2) الإشارات المرجعية للصفحات هي للطبعة الأولى من كتاب **ليفياثان** لهوبز، طبعة ليونزهِد (Lionshead) (أو «هِد» (Head)) لعام 1651 [وهي متضمنة في نص طبعة بنغوين (Penguin) التي حرّرها كراوفورد بروغ ماكفيرسون (C. B. MacPherson)، واستخدمها رولز في مقرّره الدراسي]. وترتيب أرقام الصفحات من طبعة «هِدْ» متضمن في هوامش جميع الطبعات الحديثة الرئيسة لـ **ليفياثان**. الطبعات الحديثة الرئيسة (أي طبعات أ. ر. وولر (A. R. Waller) في عام 1904، مطبعة جامعة أكسفورد (Oxford University Press) في عام 1909، مايكل أوكيشوت (Michael Oakeshott) في عام 1946، وكراوفورد بورغ ماكفيرسون في عام 1968) كلها أسندت، بشكلٍ صحيح، إلى طبعة «هِد»، كما فعل مولزْوورث (Molesworth) في طبعته لعام 1839. يُنظر طبعة ريتشارد تَك (Richard Tuck) لـ **ليفياثان**: Thomas Hobbes, *Leviathan*, Richard Tuck (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. xviii.

(*Leviathan*, chap. 15, p. 80). لكن النقطة الحاسمة هي هذه: اعتبارُ إملاءات العقل هذه أنها قوانين الربّ لا يغيّر **مضمونها** بأي شكل - ما تقوم **بتوجيهنا** لفعله؛ وهي لا تزال تقول الشيء ذاته تمامًا لنا عما ينبغي لنا فعله كما كانت تقول من قبل. كما أنّها لا تغير مضمون الفضائل. وكذلك، لا يتغيّر الأمر عند اعتبارها قوانين الربّ من **الطريقة** التي نُرغَم فيها على اتباعها. فنحن مُرغَمون أساسًا بالسبب الصحيح الذي يدعونا إلى اتباعها (داخليًا في الأقلّ) فالعدالة والتلاؤم هما فضيلة **طبيعية**[3]. وكما هي عليه الحال في قوانين الربّ، فإن إملاءات العقل تستلزم، ببساطة، **إقرارًا** فاعلًا بدرجةٍ كبيرة (يُقارن: *Leviathan*, chap. 31, pp. 187f). بمعنى آخر، ثمّة سببٌ فاعل ومُفحمٌ آخر لوجوب اتباعها، وهو التهديد بعقوبة الربّ. لكن الإقرار لا يؤثّر في المضمون والأفكار المتّصلة بالموضوع.

لا يمكن المنظومة اللاهوتية الأساسية **أن** تغيّر المضمون والبنية الشكلية للمنظومة العلمانية لهوبز إلا حين يختلف ما هو **ضروري** لخلاصنا ويتعارض، من وجهة نظرٍ دينية، مع إملاءات العقل بشأن ما هو ضروري لسلام المجتمع ووئامه. وحينَ يقول الرأي اللاهوتي إن عليك فعل أشياء بعينها قد تتعارض مع تعاليم قوانين الطبيعة، أو إملاءات العقل، بهدف أن يتحقّق خلاصك، فسيواجهك تعارض إذًا. لكن هوبز لا يرى ذلك، كما أعتقد، بل كان سيقول إن أي رأي ديني يتعارض مع إملاءات العقل التي تُعتبر نظريات لما هو ضروري لصون البشر في الجماعات، هو خرافة وأمر لاعقلاني. في الفصل الثاني عشر (ص 54-57)، يُناقِش الدين، وهنا يلاحظ كيف أن المؤسّسين والمشرّعين الأوائل للكومنولث بين القدماء جهدوا لنشر إيمانٍ على نحوٍ واسع يقول إن ما هو ضروري لسلام المجتمع ووحدته مبهجٌ للآلهة كذلكٍ، وإن الأشياء **ذاتها** التي تُغضب الآلهة ممنوعة بمقتضى القوانين. من الواضح أن هوبز متّفق مع هذه السياسة ويعتقد أن هذا ما كان يجب عليهم فعله.

---

(3) «قوانين الطبيعة تُلزم في القرار الداخلي (in foro interno)؛ وهذا يعني بأنها تُلزِم برغبة وجوب حدوثها: لكنها في القرار الخارجي (in foro externo) لا تستلزم دومًا وجوب تفعليها». يُنظَر: Hobbes, *Leviathan*, p. 79.

لاحقًا، في الفصل 15، يعطي هوبز إجابةً لأحمق مفترَض يؤمن بعدم وجود عدالة (Leviathan, pp. 72f). نجد أمامه الأحمق الذي يقول، من بين أمور أخرى، إن بالإمكان الاستمتاع بالهناء الآمن والأبدي في الجنة من دون حفظ العهود (مع المهرطقين، مثلًا) (كان شائعًا آنذاك القولُ إننا غير مرغمين على حفظ عهودنا مع المهرطقين، بحكم أنهم استثناء). ويجيب هوبز أن هذه الفكرة مبتذلة. ويقول بعدم وجود طريقة يمكن تخيّلها للخلاص من دون احترام عهودنا (Leviathan, p. 73). ويتابع، من ثم، ليرفض آراء أولئك الذين يعتقدون أن العهود مع المهرطقين وغيرهم ليست مُلزِمة، ومن يظنون أن إملاءات العقل، أي قوانين الطبيعة، يمكن إبطالها لمصلحة الغايات الدينية (Leviathan, pp. 73-74). بالنسبة إلى هوبز، إذًا، لا يمكن تبرير مثل هذا الخرق للعهود. بذا، لا يمكن السعي إلى خلاصنا بأي طريقة، بحسب رأيه، أن يغيّر مضمون قوانين الطبيعة التي تعتبر إملاءات للعقل. ويمكن الافتراضات اللاهوتية أن تفرض هذه المنظومة العلمانية عبر إضافة تعاليم الربّ إلى إملاءات العقل، وقد تمكّننا من توصيفها بأسلوب مختلف بعض الشيء، حيث تُعتبر إملاءات العقل «قوانين»، لكنها لا تحرف البنية الأساسية للمفاهيم ومضمون مبادئها، أو ما تستلزمه منا. في المحصلة، بالاستناد إلى هذه الأسس تحديدًا، أقول إن في إمكاننا تنحية هذه الافتراضات اللاهوتية.

ثمّة مظهر آخر لرأي هوبز سأنحّيه هو مادّيته المفترَضة. أنا لا أؤمن بأن لهذا الأمر أي تأثيرٍ ملموس في مضمون ما أسمّيه منظومته العلمانية. فقد نبعت سيكولوجيا هوبز، أساسًا، من مراقبة الفهم السائد، ومن قراءته للكلاسيكي أتول ثوسيديدس (Thucydides) وأرسطو وأفلاطون. وربما كان فكره السياسي، أي مفهومه عن الطبيعة الإنسانية، قد تشكّل هناك. وليس ثمّة أدنى إشارة إلى التمعّن فيه أو استنباطه على أساس المبادئ الميكانيكية للمادية، أي المنهج المفترَض للعلم. وعلى الرغم من ورودها أحيانًا، فهي لم تؤثّر فعلًا في توصيفه للطبيعة والمشاعر الإنسانية، وما شابهها، التي تحفّزها[4].

---

(4) بذا، يبدو أن ما قاله روبرتسون (Robertson) منذ فترةٍ طويلة صحيحٌ بشكلٍ كبير: «عقيدته =

يمكن أن نُسلّم بأن مادّية هوبز، وفكرة وجود مبدأ ميكانيكي يفسّر السببية، قد أعطياه ثقة أكبر في فكرة العقد الاجتماعي كمنهج تحليلي. ربّما اعتقد أن الاثنين منسجمان؛ إذ على سبيل المثال: في كتابه **عن المواطن** (*De Cive*)، الذي يُعدّ نسخةً أولية، أقلّ اكتمالًا، وأقلّ وضوحًا من لـ **ليفياتان**، وإن قدّمت الرأي ذاته، يبدأ مناقشة «جوهر مسألة الحُكم المدني»، ويتابع نقاش نشوئه وصيغته والبدايات الأولى للعدالة، ويضيف من ثم عبارة أن «كل شيء يُفهَم بشكل أمثل انطلاقًا من مسبّباته التكوينية»[5]. إذًا، بغية فهم المجتمع المدني، أي، **ليفياتان** العظيم، يجب علينا عزله، وتجزئته إلى عناصره المفردة، أو مادّته – أي البشر – وإظهار تلك العناصر كأنها تفكّكت. وإن فعل هذا الأمر سيمكننا من فهم ماهية مزايا الطبيعة البشرية، والكيفية التي تجعلنا فيها ملائمين أو غير ملائمين للعيش في مجتمع مدني، ومن رؤية كيف أن على البشر أن يتوافقوا في ما بينهم إن أرادوا تشكيل دولة راسخة الأسس. وتشير فكرته إلى أن إظهار المجتمع المدني كأنه كان مفكّكًا أو مجزّأً إلى عناصره، سيقود إلى فكرة حالة الطبيعة. ومع امتلاكنا فكرة حالة طبيعة، يعرض، من ثم، العقد الاجتماعي كوسيلة لإدراك وحدة دولة راسخة الجذور. ربما تكون الأفكار الميكانيكية ومبادئ المادّية السببية قد تسبّبت في كبح سلسلة الأفكار هذه عند هوبز، وقد تكون حفزته، بمعنى ما، على امتلاك هذه الأفكار. لكن، من الواضح أن مثل هذا الأساس الميكانيكي ليس جوهريًا، ولا يؤثّر في محتوى هذه الأفكار؛ إذ إن بإمكان فكرتَيْ حالة الطبيعة والعقد الاجتماعي أن تعتمدا على جهديهما الذاتيين للصمود. وقد آمن مؤلّفون كثُر بهذه الأفكار التي ترفض الميكانيكية والمادّية.

= السياسية كلّها... لها أثر قليل لاعتبارها نابعة من المبادئ الجوهرية لفلسفته... وليس ثمّة شك في أن خطوطها العريضة قد ترسخت حين كان مجرّد مراقب للبشر والطبائع، وليس فيلسوفًا مُمارسًا».
George Croom Robertson, *Hobbes* (Philadelphia: J. B. Lippincott, 1886), p. 57.

(5) Thomas Hobbes, *De Cive*, Sterling P. Lamprecht (ed.) (New York: Appleton-Century-Crofts, 1949), pp. 10-11.

يقول هوبز إنه ينطلق ابتداءً من «جوهر مسألة الحُكم المدني» ويتابع إلى «نشوئه وصيغته، والبدايات الأولى للعدالة؛ إذ إن كل شيء يُفهَم بشكل أمثل انطلاقًا من **مسبّباته التكوينية**».

ختامًا، سأعمد إلى مناقشة المنظومة الأخلاقية العلمانية عند هوبز باعتبارها مكتملة بذاتها بشكل أساس، ومستقلّة عن الافتراضات اللاهوتية ومبادئ الميكانيكا (المادّية).

§3- تأويلات حالة الطبيعة والعقد الاجتماعي

قبل الشروع في معالجة مشكلة كيف يمكن المرء تأويل العقد الاجتماعي، دعوني أبدأ بتوصيف هوبز لحالة الطبيعة. لا ينبغي لنا تأويل حالة الطبيعة بأنّها حالة فعلية، كما لا ينبغي لنا تأويل العقد الاجتماعي كاتفاق حدث فعلًا. من دون شك، يفترض هوبز أن ثمّة أمرًا يشبه حالة الطبيعة ساد في مرحلة ما، ويقول إنه موجود الآن في بعض أنحاء العالم، كما إنه موجود كذلك بين الدول - الأمم والأمراء والملوك في الوقت الحالي (*Leviathan*, p. 63). إذًا، في تلك الحالة، توجد حالة الطبيعة. لكنني لا أعتقد أن هوبز مهتم بإعطاء توصيف تاريخي أو شرح كيفية ظهور المجتمع المدني وحُكمه. وتظهر عقيدته المتعلّقة بالعقد الاجتماعي بشكلها الأمثل، لا كتفسير لأصل **ليفياتان** وكيفية ظهوره، بل كمحاولة لإعطاء «معرفة فلسفية» عن **ليفياتان**، حيث نتمكن من فهم أفضل لالتزاماتنا السياسية وأسباب دعم حاكم فعلي في حال وجود مثل هذا الحاكم.

قرابة نهاية **ليفياتان**، يقول هوبز: «الفلسفة هي... المعرفة المكتسَبة عبر إعمال العقل، ابتداءً من تكوين أي شيء إلى الخصائص، أو من الخصائص، إلى طريقة تكوينٍ ما للشيء ذاته، وصولًا إلى القدرة على إنتاج تأثيرات كهذه، بقدر ما تسمح به المسألة والقوة البشرية، وفقًا لما تستلزمه الحياة البشرية» (*Leviathan*, p. 367). وتشير الفكرة إلى أننا سنمتلك معرفة فلسفية عن أمر ما عندما نفهم كيف سيكون بإمكاننا، انطلاقًا من أجزائه، توليد خصائص لذلك الأمر كما نعرفه حاليًا. وسيكون هدف هوبز في **ليفياتان** هو منحنا معرفة فلسفية عن المجتمع المدني، في تلك الحالة.

لتحقيق هذا، ينظر هوبز إلى المجتمع باعتباره مفكّكًا، ومتحلّلًا إلى عناصره، أي البشر في حالة الطبيعة. ثم يدرس بالتفصيل ما يمكن أن تكون

عليه حالة الطبيعة، بالنظر إلى ميول هؤلاء البشر وسماتهم، والدوافع أو الرغبات التي تحفز أفعالهم، وطريقة تصرّفهم حين وجودهم في تلك الحالة. إن الهدف، إذًا، هو رؤية كيف **يمكن** بناء المجتمع المدني وحكومته وظهورهما، بالنظر إلى حالة الطبيعة كما وصفها. إذا أمكننا تفسير كيفية ظهور المجتمع المدني والحاكم من حالة طبيعة، فسيمنحنا هذا، بالتالي، معرفة فلسفية عن المجتمع المدني، بالمعنى الذي يقصده هوبز، أي سنفهم المجتمع المدني حين نفهم طريقة ممكنة لنشوئه، حيث تراعي خصائصه المميّزة والملحوظة. بحسب هذا التأويل، تعرض فكرة عقدٍ اجتماعي طريقة **يمكن** فيها إنشاء مجتمع مدني - لا كما أُنشئ فعلًا، بل كما كان سيُنشأ ذلك. ثمّة خصائص مميّزة للمجتمع ومتطلّبات للمجتمع - مثلًا، السلطات الضرورية للحاكم، وحقيقة وجوب امتلاك الحاكم سلطات بعينها ليتماسك المجتمع؛ وهذه إحدى خصائص **ليفياتان** الكبير. إننا نقرّ بهذه الخّصائص ونعتبرها أمورًا سيراها الأشخاص العقلانيون في حالة الطبيعة أساسية إذا كان المراد من العقد الاجتماعي تحقيق هدفه المطلوب وهو إقامة السلام والوئام. بذا، سيمنح العقدُ الاجتماعي الحاكمَ هذه السلطات الضرورية. ويعتقد [هوبز] أن توضيح هذا كله من دون أي لَبْس، سيعطي **معرفة فلسفية** عن المجتمع المدني.

إذًا، الفكرة مجدّدًا هي أنه ينبغي لنا إظهار العقد الاجتماعي كطريقة للتفكير بشأن إمكان تحويل حالة الطبيعة إلى مجتمع مدني. إننا نفسّر الخصائص الحالية للدولة، أو **ليفياتان** العظيم، وفهم سبب امتلاك الحاكم السلطات التي بحوزته عبر إدراك السبب الذي جعل الأشخاص العقلانيين في حالة الطبيعة يوافقون على امتلاك الحاكم هذه السلطات. هكذا سنفهم خصائص الدولة، من عملية تكوينها، ونفهم كذلك لمَا تكون سلطاتها على هذا النحو. وذلك بالاستناد إلى تعريف هوبز المعرفة الفلسفية التي ستعطي طبيعة الدولة معرفة فلسفية، أو **ليفياتان** العظيم. هذا تعريفٌ أكثر اتساعًا للفلسفة، أو للمعرفة الفلسفية من [التعريف] الموجود حاليًا؛ إذ إنه شمل العلم، أو «الفلسفة الطبيعية» كما كان يُسمى آنذاك.

الآن، لنتأمّل في طريقة ثانية للتفكير في العقد الاجتماعي الخاص بهوبز. في الفصل الثالث عشر من **ليفياتان** (ص 63)، يقرّ هوبز بالاعتراض المحتمَل، وهو عدم وجود حالة طبيعة البتّة. («لم يكن ثمّة وقت كهذا قط، أو حالة حرب كهذه»). ويجيب عن هذا بأن الملوك والحكّام في الأقل موجودون في حالة الطبيعة في ما بينهم: تسود حالة الطبيعة بين الدول – الأمم. وعلاوة على ذلك، يشير إلى أنها ملائمة **الآن** لو لم تكن ثمّة سلطة حاكم تُبقي الناس في حالة رهبة[6]. بهذه الطريقة، حالة الطبيعة شرط **ستجلّى الآن** لو حدث انهيار للممارسة الفاعلة للسيادة. بناء على هذا التصوّر، حالة الطبيعة **إمكان قائمٌ دائمًا** للانحدار إلى النزاع والحرب الأهلية، على الرغم من أنّ ذلك مستبعد إلى حد بعيد (غير محتمل) في مجتمع «راسخ الجذور». وبما أن حالة الطبيعة حالة حرب من الناحية الفعلية، فإن استمرار إمكان وجود حالة طبيعة سيتيح **جميع الأسباب الكافية** للرغبة في استمرار وجود حاكم فاعل. لدينا جميعًا أسباب موجِبة للخشية من انهيار ترتيباتنا الحالية، كما يعتقد هوبز، وذلك يتيح سببًا كافيًا لكي يساندها الجميع. بذلك، ووفقًا لهذا التأويل، إن حالة الطبيعة ليست وضعًا **في الماضي**، أو أي حالة فعلية حقًا، بل إنها **احتمال قائم دائمًا** يجب **تجنّبه**.

التأويل الثاني للعقد الاجتماعي هو الآتي: افتراض أن الجميع عقلانيون تمامًا ويفهمون الحالة البشرية كما يصفها هوبز. لنفترض أيضًا أن ثمّة حاكمًا فاعلًا موجودًا الآن مع جميع السلطات المطلوبة للمحافظة على التنظيمات الحالية. يعتقد هوبز، إذًا، أن لدى الجميع سببًا كافيًا مستندًا إلى حفظ الذات والمصالح الأساسية الخاصّة بهم للدخول في ميثاق مع الجميع لـ **تفويض** الحاكم للاستمرار في ممارسة سلطاته إلى الأبد. وإن الدخول في مثل هذا

(6) «قد يكون من الممكن التفكير أنه لم يكن ثمّة وقت كهذا قط، أو حالة حرب كهذه؛ وأنا أؤمن أن الأمر لم يكن هكذا بشكل عام، في جميع أنحاء العالم: لكن ثمّة أماكن كثيرة، يعيش فيها الناس بهذا الشكل الآن... وفي أيّ حال، سيكون من الممكن إدراك طريقة الحياة التي كانت، حين لم تكن ثمّة سلطة عمومية يُخشى منها؛ طريقة الحياة التي كان الناس يعيشون فيها سابقًا تحت حُكم سلمي، وانحدروا إليها، لينخرطوا في حرب أهلية». يُنظر: Hobbes, *Leviathan*, p. 63.

الميثاق أمرٌ عقلاني للجميع؛ إنه (لنقل) عقلاني على مستوى **جمعي** بما أنه عقلاني لكل شخص وللجميع.

بالنظر إلى المسألة بهذه الطريقة، لن نحتاج إلى اعتبار أن العقد الاجتماعي متكون **في** حالة الطبيعة. لذا، لن نحتاج إلى اعتبار ما إذا كان العقد الاجتماعي **كافيًا** لتحويل حالة الطبيعة إلى مجتمع مدني. (على سبيل المثال، كيف يمكننا التأكّد من أن وعود البشر ستُحترم؟)، بل سيكون بإمكاننا التفكير في العقد الاجتماعي كميثاق يُساهم في تأمين الأمان ومنحه لحُكم مستقرّ وموجود أساسًا. وتشير نقطة هوبز إلى بالنظر إلى الشروط **الطبيعية** للحياة البشرية، وبالنظر إلى الخطر الدائم بإمكان نشوب لنزاع أهلي والانحدار إلى حالة الطبيعة، ستكون لكل شخص عقلاني مصلحة كافية وأساسية في دعم **حاكم فاعل**. وبوجود هذه المصلحة، **سوف** ينخرط كل شخص عقلاني في العقد الاجتماعي، عندما تحين مناسبة لذلك.

هنا، ينبغي أن نسأل، هل يجب وجود عقد اجتماعي فعلي بحسب رأي هوبز؟ أليس كافيًا التفكير في العقد الاجتماعي بهذه الطريقة الافتراضية، أن جميع أعضاء المجتمع الموجود فعلًا تحت سلطة حاكم فاعل **سوف** يمتلكون سببًا كافيًا للانخراط في ميثاق لتفويض هذا الحاكم ...إلخ؟ إن هذا الاقتراح يعتبر **العقد الاجتماعي** بذاته، وحالة الطبيعة كذلك، افتراضيًا فحسب: أي كميثاق **سوف** نمتلك أسبابًا كافية للانخراط فيه إذا كان هذا ممكنًا ...إلخ. والآن، وبكل تأكيد، لم يعبّر هوبز بوضوح عن عقيدته في العقد الاجتماعي بهذه الطريقة. وينبغي أن نكون حريصين عندما نقوّله الكلمات. على الرغم من ذلك، بإمكانكم النظر في سؤال ما إذا كان هذا التأويل الافتراضي للعقد الاجتماعي يفي بغرض التعبير عما هو أساسٌ في رأي هوبز. قبل أي شيء، يعطي العقد الاجتماعي، عند فهمه بهذه الطريقة، حقيقةً، مفهومًا عن الوحدة الاجتماعية، ويفسّر كيف كان بإمكان المجتمع المدني أن يتماسك ولمَا كان ثمّة حاكم فاعل موجودًا في فترة بعينها، ولمَا سيدعم المواطنون الترتيبات الحالية ...إلخ. وبينما قد لا يكون بإمكانه تفسير كيفية **توليد** المجتمع المدني

من أجزائه، فإنه قد يتمكّن من تفسير سبب عدم **تحلّله** إلى أجزائه. إن العقد الاجتماعي يقدم وجهة نظر بشأن إظهار سبب وجود مصلحة **مهيمنة وأساسية** لدى كل شخص في دعم حاكم فاعل. لمَ لا يكون هذا كافيًا بخصوص أهداف هوبز، عند رؤية العقد الاجتماعي بهذه الطريقة؟

يعتمد هذا، بالطبع، على ماهية أهداف هوبز. أعتقد أنه كان يقصد تقديم حجّة فلسفية مُقنعة تُفضي إلى خلاصة فحواها أن **الحاكم القوي والفاعل** - مع جميع السلطات التي يعتقد هوبز أن على الحاكم امتلاكها - هو **العلاج الوحيد** للشرّ الأكبر المتمثل في الحرب الأهلية التي لا بد أن يريد الناس كافة تجنّبها بوصفها مناقضة لمصالحهم الأساسية. ويريد هوبز إقناعنا بأن وجود مثل هذا الحاكم يقدم الطريقة الوحيدة للسلم المدني والوئام. وبافتراض صحّة هذه الخلاصة، وصحّة أن القانون الأساس للطبيعة يستوجب «السعي إلى السلام، واتباعه» (*Leviathan*, p. 64) وأن القانون الثاني للطبيعة ينصّ على وجوب «أن نكون مقتنعين بوجود قدر كبير من الحرية تجاه الآخرين، حين نُتيح الحرية للآخرين تجاهنا»، سيكون لدينا جميعًا **تعهد** (ليس مستندًا إلى العقد الاجتماعي) بالانصياع لقوانين الحاكم. كان محور اهتمام فكر هوبز منصبًّا على الاضطراب والنزاع الأهلي في عصره؛ هذا ما كان يهمه بشكل مباشر. وكان يعتقد أن فهم السلطات الضرورية للحاكم ووجود رؤية واضحة لقوانين الطبيعة في استنادها إلى مصالحنا الأساسية، قد يساعد في مواجهة هذا الوضع. والعقد الاجتماعي، المؤول بشكل افتراضي صرف، سيمكّن هوبز من إثبات صحّة حجّته. لهذه الغاية، **يبدو** أن التأويل الافتراضي يفي بالغرض حقيقةً.

باختصار، ثمّة ثلاثة تأويلات ممكنة للعقد الاجتماعي. **أولًا**، إنه توصيف لما حدث فعلًا ولكيفية تشكّل الدولة حقيقة. لم تكن هذه نية هوبز بحسب تأويلي. **ثانيًا**، تأويل أكثر قبولًا، وتتوفّر بشأنه دلائل كثيرة في النص، هو أنه كان يحاول إعطاء توصيف فلسفي للكيفية التي كان يمكن أن تظهر فيها الدولة. أقول «كان يمكن أن تظهر»، أو كيف كان ينبغي أن تتكوّن، لا كما تكوّنت فعلًا. أراد منحنا معرفة فلسفية عن الدولة، عبر تفكيكها إلى أجزائها وتوصيف البشر

بحسب تكوينهم السيكولوجي، ومن ثم إظهار كيف يمكن تحويل حالة الطبيعة إلى **ليفياتان** العظيم، أو إلى مجتمع من الناس تحت حكم دولة. أخيرًا، ثمّة اقتراح تأويل **ثالث** محتمل قدمته، وهو الآتي: لنفترض أن **ليفياتان** العظيم موجود فعليًا الآن. إذًا، ينبغي أن نفكر في حالة الطبيعة كاحتمالية قائمة دائمًا يمكن أن تحدث إذا لم يعد الحاكم الفاعل فاعلًا. وبوجود هذه الاحتمالية، وبحسب ما اعتبر أنها المصالح الأساسية لكل شخص في حفظ الذات، «مشاعرهم الزوجية» الخاصّة بهم، ورغبتهم في امتلاك الوسيلة لحياة كريمة، يعمد هوبز إلى تفسير امتلاك كل شخص سببًا كافيًا وطاغيًا في الرغبة في استمرار وجود **ليفياتان** العظيم وفاعليته. وبحسب هذا التأويل، يحاول هوبز حثّنا على قبول حاكم فاعل موجود. وبإمكاننا فهم هذه النية في ضوء مناخ ذلك العصر والحرب الأهلية الإنكليزية.

إن هذين التأويلَين[7] اقتراحان لكيفية فهم العقد الاجتماعي. وأعمد إلى اقتراح هذين التأويلَين بشيء من التردّد؛ إذ إنني لست مقتنعًا بشكل كامل بأن ما أقوله بشأن هذه الكتب صحيح. إنها رؤية شديدة الاتساع والتعقيد، وثمّة طرائق عدة لقراءتها. وينبغي أن نكون مشكّكين في أي توصيف راسخ للكيفية التي يُفترَض أن تُقرَأ فيها.

المحاضرة الأولى عن هوبز: الملحق أ

ورقة موزّعة: سمات الطبيعة البشرية التي تجعل حالة الطبيعة غير مستقرّة

أ- ملاحظتان تقديميتان

1 - سأناقش **ليفياتان** فحسب من دون أي عمل آخر لهوبز؛ وأفترض أن

(7) كما وردت في الأصل. تأويلان لا ثلاثة كما سبقت الإشارة. ولعل رولز لم يشأ تثبيت التأويل الأول لأنه لا يتّفق مع «نية هوبز»، كما أشار الكاتب. لذا، سيُترجَم السياق، حتى نهاية الفقرة، بكونهما تأويلَين لا ثلاثة. (المترجم)

عقيدته في العقد الاجتماعي في هذا العمل يمكن فهمها كليًّا بمعزل عن أي رؤية لاهوتية أو دينية. ليست البنية الشكلية لعقيدة هوبز متأثّرة بهذه الأفكار الأساسية ولا المضمون المادي لها متأثر كذلك. وهذا الأمر قابل للنقاش، بالطبع؛ وأنا لا أجزم بصحّة الحجّة. يجب دراسة الفصلين الثاني عشر والحادي والثلاثين بتأنٍّ.

2 – كما سأقصي مادّية هوبز أيضًا وأطروحاته الميتافيزيقية الأخرى، إلا حين ترد كملاحظات عابرة قد تساعد في توضيح عقده الاجتماعي وكيفية بنائه.

ب – طريقتان لملاحظة حالة الطبيعة عند هوبز

1 – باعتبارها **الحالة الراهنة** التي ستستجدّ إن لم تكن ثمّة سلطة سياسية فاعلة، أو حاكم، مع جميع السلطات التي يرى هوبز وجوب تمتّع حاكم فاعل بها.

2 – باعتبارها **وجهة نظر** قد يفترضها الناس في المجتمع، ويمكن من خلالها كلًّا منهم أن يفهم لمَا يكون من العقلاني الدخول في ميثاق مع كل شخص آخر لتنصيب حاكم فاعل (بحسب توصيف هوبز لهذا الحاكم). وسيكون العقد الاجتماعي، في هذه الحالة، عقلانيًّا بشكل جمعي؛ وانطلاقًا من رؤية حالة الطبيعة، والشروط التي تعكس السمات الدائمة (والشديدة الحضور) للطبيعة البشرية، سيمتلك كل عضو في المجتمع **الآن** سببًا كافيًا للرغبة في استمرار وجود الحاكم الفاعل، بالتالي يضمن استقرار المؤسّسات الموجودة ونموها.

ج – سمات الطبيعة البشرية المُخلّة بالاستقرار (حين تُؤخَذ مجتمعة في حالة طبيعة)

1 – البشر متساوون بشكل ملائم في المواهب الطبيعية والقدرات العقلية (بما فيها الحصافة)، وهم سريعو التأثّر بشكل كافٍ كذلك بمواجهة عداء الآخرين، ما يتسبّب في الخوف والاضطراب (13: 60–62).

2 – لدى اقتران الرغبات والحاجات البشرية بقلّة وسائل إرضائها، سيتنافس الناس في ما بينهم (13: 60-62).

3 – السيكولوجيا البشرية مستقلّة ومتمركزة حول الذات بطرائق متعدّدة، وحين يفكّر البشر بتأنٍّ سيميلون جميعًا إلى إعطاء **المحافظة** على أنفسهم وعلى أمانهم الأولوية، وإلى اكتساب وسائل حياة كريمة.

4 – البشر غير متلائمين، بطرائق كثيرة، مع التجمّع السلمي في المجتمع:

(1) لديهم التزام بالفخر والزهو اللذين يثيرهما الاجتماع مع الآخرين، واللذين يعتبران لاعقلانيين، أي غالبًا ما تحثّهم هذه المسؤولية على التصرّف بعكس ما تقتضي مبادئ العقل السليم (قوانين الطبيعة)، وتغويهم هذه العواطف بأفعال شديدة الخطورة على أنفسهم وعلى الآخرين على حد سواء.

(2) لا يمتلكون، كما يبدو، أي رغبة أصيلة أو طبيعية للتجمع، أو أي صيغ طبيعية من الإحساس بالصداقة. ويبدو أن هذه المشاعر تنبع من اهتمامنا بالذات. ومن جهة أخرى، لا يعتقد هوبز أننا حقودون، أي نستمتع بمعاناة الآخرين بهدف الاستمتاع بحد ذاته.

5 – عيوب التفكير البشري والتزاماته:

(1) تلك تنبع من الافتقار إلى منهج فلسفي (علمي) ملائم: (5: 20-21). يُلاحَظ هنا هجوم هوبز على المدارس (أرسطو عبر السكولائية).

(2) مسؤولية التفكير البشري، المفترض حين تُعرَف فلسفة ملائمة، ستتشوه وتتقوض بفعل ميلنا إلى الكبرياء والزهو: (17: 86-87).

(3) طبيعة هشة للعقل العملي، حين يهتم بسلوك البشر في الجماعات والمؤسّسات الاجتماعية الملائمة. إن هذه الصيغة من العقل العملي هشة، لأن هوبز يعتقد بوجوب منحها أساسًا **تقليديًا**، أي يجب أن يتوافق الجميع على مَن سيتّخذ القرار بشأن المصلحة العامة كما يجب أن ينصاع الجميع لأحكام هذا الشخص. ليس ثمّة إمكان لتمييزٍ حر كامل للصواب والخطأ عبر الممارسة

العقلية، أو للمصلحة العامة، والانصياع بفعل هذه المعرفة. وإن التعاون الاجتماعي لأجل المصلحة العامة يتطلّب حاكمًا فاعلًا.

المحاضرة الأولى عن هوبز: الملحق ب

[تضمنت نسخة عام 1978 الخاصّة برولز لهذه المحاضرة، المناقشة الآتية التي تكمل المبحث الثاني، «الأخلاقية العلمانية عند هوبز»، الموجود أعلاه من محاضرة عام 1983. (المحرّر)]

إيضاحات: أعتزم تقديم إيضاحين **اثنين** في مناقشتي عن هوبز:

1 - **أولًا**، سأفترض أن البنية **الشكلية الأساسية** و**مضمون** الفلسفة السياسية لهوبز (كمفهوم خاص بالعقد الاجتماعي) يمكن فهمها بأنها مقدّمة لبشر **عقلانيين** بإمكانهم فهم معناها وتأويلها عبر الاستخدام الصحيح لـ **عقولهم الطبيعية**. بذا، سأفترض أن رؤية هوبز **مفهومة كليًا**، بما يتعلّق ببنيتها ومحتواها داخل رؤية **علمانية** بمواجهة رؤية **لاهوتية** أو دينية.

لذا، معظم الأحيان، سأنحّي المسألة الجدالية بشأن تأويل هوبز عبر أطروحة تايلور - وارندر (Taylor-Warrender) القائلة إن توصيف هوبز للسلطة السياسية والالتزام مرتبط بجوهره بالقوانين الطبيعية باعتبارها قوانين الربّ، الذي يمتلك سلطة شرعية علينا[8].

أما بشأن **الخاصية العلمانية** للفلسفة السياسية عند هوبز فأعني الآتي تقريبًا:

(أ) **البنية الشكلية لمفاهيم** توصيف هوبز للحاكم وتعريفاته ...إلخ، وللحق والحرّية ...إلخ، مستقلّة عن **الافتراضات المسبقة اللاهوتية**. ويمكن

---

(8) A. E. Taylor, «The Ethical Doctrine of Hobbes,» *Philosophy*, no. 53 (1938); reprinted in: Keith Brown (ed.), *Hobbes Studies* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965); Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes* (Oxford: Clarendon Press, 1957).

إن وجهة النظر التي أتبعها هي تقريبًا تلك الخاصّة بديفيد غوتييه: David Gauthier, *The Logic of Leviathan* (Oxford: Clarendon Press, 1969).

هذه البنية أن تقوم بذاتها. على سبيل المثال، وكتعريف للحق الطبيعي، بإمكاننا القول:

يمتلك α **حقًا طبيعيًا** بفعل x = التعريف أن قيام α بفعل x متوافق (بدايةً، أي قبل الحوادث أو الأفعال التي تقيد الفعل) مع **العقل السليم**[9].

(ب) المضمون **المادّي** للمفهوم السياسي لهوبز ولفلسفته الأخلاقية المساعدة، مستقلّ كذلك عن الافتراضات المسبقة اللاهوتية. وبإمكان هذا المضمون أيضًا القيام بذاته وأن يُفهَم بواسطة العقل الطبيعي وفقًا للتوصيف السيكولوجي للطبيعة البشرية الخاص بهوبز. على سبيل المثال، لنتأمل التعريف **المادّي** للحق الطبيعي:

يمتلك α **حقًا طبيعيًا** بفعل x = (بالتعريف المادّي) إن قيام α بفعل x هو (كما **يؤمن** α عن وعي أنه) مفيد أو ضروري لصون α.

لكن، ليس ثمّة سبب مُرتجَل لاستحالة **دعم** رؤية هوبز بمبادئ لاهوتية. لكن، لو قدِّمت افتراضات كهذه، فسيكون ثمّة احتمالان:

(1) الحالة **الأولى**، إن الخلاصات المستنتَجة، حين **تقترن** هذه العقائد بمنظومة البنية الشكلية والمضمون المادّي **غير المتوافق** بالكامل مع الخلاصات المستنتَجة من **المنظومة العلمانية** وحدها. (إذا حصل ذلك، فلن تكون الشروط المادّية للمنظومة مستقلّة (بمعنى قوي ملائم) عن العقيدة اللاهوتية. وستحتاج الأطروحة (ب) أعلاه، بخلاف (أ)، إلى المراجعة).

(2) الحالة **الثانية**، إن الخلاصات المستنتَجة، حين تقترن العقائد اللاهوتية هي **ذاتها** كتلك الخاصّة بالمنظومة العلمانية المحض (من دون افتراضات مسبقة لاهوتية). ومع حدوث هذا، يصحّ كلّ من (أ) و(ب). (يُقارن

---

(9) «df =» استُخدمت من الناحية الاصطلاحية لإدخال مكافِئات تعريفية، ويجدر أن تُفهم بوصفها «محدّدةً لتعني». عليه، يجدر أن تُقرَأ جملة رولز الواردة أعلاه على النحو الآتي: «'يتمتّع α بحق طبيعي بفعل x' محدّدة لتعني: إن فِعلَ α لـ x متوافقٌ... مع السبب الصحيح'». (المحرّر)

بما يقوله هوبز: *Leviathan*, Book I: chap. 12, pp. 96-97; I: 15, last paragraph, pp. (57, 80).

الآن، إن النقطة المهمّة هي أن هوبز يقبل بالحالة **الثانية**. ففي **المنظومة العلمانية**، تعتمد الخلاصات المستنتَجة على ما تتطلّبه المؤسّسات ...إلخ، لتحقيق **سلام ووئام** بين الناس الذين يعيشون في المجتمع. في **المنظومة اللاهوتية**، لا تعتمد المؤسّسات على ما يتطلّبه تحقيق السلام والوئام فحسب، بل **كذلك** على ما هو ضروري لـ **الخلاص** البشري. ولن تصمد الحالة **الأولى** (1)، إذًا، **إلا حين** يكون ما هو ضروري لتحقيق السلام والوئام في المجتمع **مختلفًا عما** هو ضروري لـ **الخلاص**.

أعتقد أن هوبز كان سيُنكر حقيقة **أي** عقيدة لاهوتية ستجعل المتطلّبات الأساسية للخلاص **غير متوافقة** مع شروط صون الناس في الجماعات. وستكون الرؤية الدينية التي تعتبرها غير متوافقة (بحسب رؤية هوبز) **خرافة** بالتالي **لاعقلانية**؛ إذ ستكون مستندة إلى خوف لامنطقي نابع من افتقار إلى معرفة فعلية بالمسبّبات الطبيعية للأشياء. (يُنظر نقاشه الكامل عن الجذور الطبيعية للدين في: «Of Religion» -12 :I).

في الفصل الثاني عشر من الكتاب الأول، يناقش هوبز كيف تصرف «المؤسّسون الأوائل، ومشرّعو الكومنولثات بين الوثنيين، الذين كانت غاياتهم مقتصرةً على إبقاء الناس في حالة طاعة، وسلام» لمعالجة مسألة «تكريس الإيمان بأن الأشياء التي كانت تُغضب الآلهة، هي ذاتها المحظورة بحسب القوانين» (*Leviathan*, p. 57). وثمّة أسباب كثيرة للاعتقاد بأن هوبز يوافق على هذه السياسة الخاصّة بالعالم القديم (الإغريق والرومان) بشأن استخدام الدين لتقوية الشروط اللازمة لصون السلام والوئام الاجتماعيين. بهذا المعنى، فإن عقيدة هوبز علمانية. (يُنظر أيضًا [الكتاب] 2: 31، 528 وما بعدها، يُراجع إطاعة قوانين الطبيعة كعبادة [الطبعة الأولى، ص 192 وما بعدها].

يجب على المرء أن يكون حذرًا، في شتّى الأحوال، من عدم التشكيك في أن هوبز (على قدر تخمين المرء) كان مسيحيًا مخلصًا ومؤمنًا. ويجب أن نؤول

مسيحيته، حيث لا تكون غير متوافقة مع **البنية العلمانية** ومضمون مفهومه الأخلاقي ومفهومه السياسي. ختامًا، يبدو أن الترتيب الكامل لشرح هوبز يقتضي اعتباره البنية والمضمون العلمانيين لعقيدته أساسيين، إذ لو كانت الافتراضات المسبقة اللاهوتية أساسية، لكان، كما يبدو، سينطلق منها.

هذا يكفي، إذًا، لتبيان سبب صوابية التركيز على رؤية هوبز لكونها موجهةً إلى بشر **عقلانيين** ...إلخ.

2 – **ثانيًا**، (والذي سأختصر الحديث بشأنه) هو أن بإمكان المرء (ربما) تأويل منهج هوبز في **ليفياتان** (وفي مؤلّفاته السياسية الأخرى) باعتباره تطبيقًا لمفهوم أخلاقي ومفهوم سياسي لعقيدة **ميكانيكية عامة** من أعمال **الطبيعة**. وغالبًا ما يُنظر إلى هوبز على أنه يحاول صوغ **عِلم موحد** (موحد لا في **المنهجية العامّة** فحسب، بل كذلك في **مبادئه الأولى**).

بذا، بإمكاننا تأويله بأنه يبدأ بدراسة الأجسام وحركاتها بشكل عام (الموضحة بطريقة ميكانيكية) ومن ثم الشروع بدراسة ذلك النمط الخاص من الجسم – للكائنات البشرية الفردية – للوصول أخيرًا إلى دراسة الأجسام الاصطناعية، خصوصًا أنماط الحُكم المدني التي هي من صنع البشر. إنها نتيجة الابتكار البشري. إن **ليفياتان** هو الكومنولث، ابتكار بشري.

وعبر دراسة الأجسام الاصطناعية – اتّحادات الكومنولث، الحكومات المدنية ...إلخ – يقوم منهج هوبز على النظر إلى **أجزاء** هذه الأجسام التي يعتبرها كائنات بشرية (أفراد بملَكاتهم ورغباتهم ...إلخ). يقول في **مؤلّفه عن المواطن** أن كل شيء يمكن فهمه بشكل أمثل عبر مسبّباته التكوينية، ويوضح هذه الملاحظة عبر الإشارة إلى أننا نفهم ساعة اليد من خلال استيعاب كيفية تجمع أجزائها وعملها ميكانيكيًا. وبشكل مماثل، ولفهم الكومنولث، ليس من الضروري فعلًا أن نجزئه (إذ بالكاد يمكن ذلك، أو يمكننا فعله بعد دفع ثمن باهظ)، لكن تنبغي لنا دراسته **كما لو أنه كان منحلًا**: حالة الطبيعة.

لذلك، إننا نرغب في فهم ماهية سمات البشر والطرائق التي يمكن من خلالها

هذه السمات (المزايا ...إلخ) أن تجعل الناس إما ملائمين وإما غير ملائمين للحُكم المدني. كما نريد فهم كيفية وجوب توافق الناس في ما بينهم، إذا تحقّقت رغبتهم وهدفهم بتأسيس دولة راسخة الجذور (EW, p. xiv; ed. Lamprecht, pp. 10f).

سأترك، بهذا القدر أو ذاك، ما تبقى من فلسفة هوبز ومدى تلاؤم فلسفته الأخلاقية والسياسية مع الميتافيزيقا الكلّية الخاصّة به.

المحاضرة الأولى عن هوبز: الملحق ج

مقاطع مرتبطة بمثل الطبائع السمحة
[الإحالات إلى طبعة «هِدْ»]

أ – احتمالية الميول

يؤكّد هوبز إمكان وجود نزعة فعل الخير، ويبدو أنها عند البشر عمومًا؛ وعندما تكون للبشر عمومًا، ستُعتبر «طبيعة خيّرة» (26).

يميّز عواطف متعدّدة للحب، بما فيها حب أشخاص بعينهم (26).

يميّز ميولًا زواجية، باعتبارها في المرتبة الثانية من الأهمّية بعد صون الذات، وقبل الثروات ووسائل العيش: 179.

ب – مرتبطة بالمذكور أعلاه: لا ينبغي التمتع ببؤس الآخرين: (يُراجع القسوة): 28.

الفضول كبهجةٍ في التوليد المستمرّ للمعرفة؛ يميّز الإنسان من الحيوانات: 26، يُقارن 51، 52.

ج – مواقف سمحة يُعبَّر عنها بالفضائل:

1 – عن «**التمتّع**» بالعدالة: عندما **يحتقر** شخص امتنانَه في حياته للخداع والنكث بالوعود: 74.

2 – بالنسبة إلى العقول العظيمة، أحد الأفعال الملائمة هو مساعدة الناس، وتحريرهم من ازدراء الآخرين؛ عقول كهذه لا تقارن نفسها إلا بالأكثر قدرة: 27.

3 – طريقتان لضمان احترام الناس عهودهم: الخوف من عواقب نكثها؛ أو «مجد أو كبرياء الظهور بمظهر عدم الحاجة إلى نكثها». لكن «هذه السمة الأخيرة **سماحةٌ من النادر جدًّا وجودها بحيث لا يمكن افتراضها...**» (70).

4 – يتشرف الناس العظماء بتبجيلهم بسبب نزعة الخير عندهم، والمساعدات التي يقدمونها للأشخاص أو الطبقات الأدنى؛ أو بقول لا شكر على واجب. فالعظَمة تجعل أفعالنا العنيفة، وقمعنا أسوأ، إذ إن لدينا **حاجة أقل** إلى اقترافها: الفصل الثلاثون (180).



الفصل الثاني

المحاضرة الثانية عن هوبز

الطبيعة البشرية وحالة الطبيعة

§1 - ملاحظات تمهيدية

الأطروحة العامّة عند هوبز، شديدة الأهمّية في رؤيته، تقول إن حالة الطبيعة تميل للتحول بسرعة إلى حالة حرب. وغالبًا ما يتحدّث عن حالة طبيعة (وهي حالة لا يكون فيها حاكم فاعل يُبقي البشر في حالة رهبة ويُبقي عواطفهم خاضعة للتدقيق) تكون، بشكل أساس، حالة حرب. ومن المهم الإشارة هنا إلى أن حالة الحرب، بالنسبة إلى هوبز، تتكون «لا في المعركة فحسب، أو فعل القتال... بل في الميل المعروف إليها، إذ طوال الوقت ليس ثمّة ضمان لحدوث العكس» (Leviathan, p. 62). وما سأسمّيه «أطروحة هوبز» هو الأطروحة القائلة إن حالة الطبيعة هي، بشكل أساس ولجميع المقاصد العملية، حالة حرب. لمَ يعتقد هوبز أن الأمر على هذا النحو؟

يلاحظ هوبز ما قد يبدو غريبًا لنا «أن الطبيعة ينبغي أن تنحلّ، وتجعل البشر ميالين إلى الغزو، وتدمير بعضهم بعضًا» (أي قد يبدو غريبًا لنا أن تصبح حالة الطبيعة **بهذه السرعة** حالة حرب). لكن، هو يقول إن بإمكاننا فهم سبب حدوث هذا عبر ما يسمّيه «تدخلًا، تقوم به العواطف» (Leviathan, p. 62). وبإمكاننا التأكد من أننا نقوم بهذا التدخل المدفوع بالعواطف عبر رؤية التجربة الفعلية في الحياة اليومية، وعبر ملاحظة كيف نُدير ذواتنا كما نفعل الآن، في

المجتمع المدني، حين يوجد الحاكم فعلًا وتوجد قوانين ومسؤولون عامّون مسلّحون. يقول إننا حين نسافر نعمد إلى تسليح أنفسنا، وحين ننام نُقفل الباب، بل إننا نُقفل خزنة النقود حين نكون في البيت، وما إلى ذلك (*Leviathan*, p. 62). ومن خلال هذه الأفعال، نعمد إلى تبادل الاتّهامات ونُظهر أننا نوافق على تدخل العواطف هذا، كما هو، الذي يقول: **عندما تسود حالة الطبيعة، ستسود حالة حرب بالتالي أيضًا**، وفقًا لجميع المقاصد العملية.

بذا، فإن ما يقوله هوبز، كما أعتقد، هو إننا حين نأخذ الطبيعة البشرية كما هي، سيكون بإمكاننا الاستنتاج أن حالة الطبيعة ستصبح حالة حرب. ويعمد هوبز إلى إظهار ماهية الطبيعة البشرية عبر السمات الأساسية والقدرات والرغبات والعواطف الأخرى للبشر التي نلاحظها **الآن** في المجتمع المدني. بذلك، يفترض، وفقًا لمقاصد عقيدته السياسية، أن هذه السمات الأساسية للطبيعة البشرية محدّدة أو راسخة بهذا القدر أو ذاك. ولا يُنكر هوبز أن بإمكان المؤسّسات الاجتماعية والتعليم والثقافة تغيير أهوائنا وتحويل أهدافنا بشكل مهم، في الأقل في بعض الأنواع الشديدة الأهمّية من الحالات. لكنه يفترض، وفقًا لمقاصد عقيدته السياسية، أي ما أسمّيها منظومته الأخلاقية العلمانية، أن المخطّطات الرئيسة والسمات الأساسية للطبيعة البشرية راسخة أو محدّدة بهذا القدر أو ذاك. إن وجود المؤسّسات الاجتماعية، خصوصًا وجود حاكم فاعل، يغيّر ظروفنا الموضوعية ويغيّر، بالتالي، ما هو حكيم وعقلاني بالنسبة إلينا لنفعله. فعلى سبيل المثال، بوجود الحاكم إننا الآن محميون ولا نملك أي سبب يمنعنا من الوفاء بمواثيقنا، أي بافتراض أن الحاكم موجود فعلًا، ستكون لدينا أسباب لم نمتلكها من قبل للوفاء بمواثيقنا، ولحفظ وعودنا، وما إلى ذلك. وفي أيّ حال، لن يكون التفكير بالمؤسّسات الاجتماعية على الرغم من أنها تغير المظاهر الأكثر جوهرية في طبيعتنا. إنها لا تغيّر مصالحنا الأكثر جوهرية بما يتعلّق بصون الذات، والميول الزواجية، ووسائل الحياة الكريمة. إذًا، ومع اعتبار هذه العناصر راسخة بهذا القدر أو ذاك، وفقًا لمقصد عقيدته السياسية، فإن ما يفعله هوبز بالتالي هو استنتاج ماهية حالة الطبيعة التي ستكون عليها، واعتبار الناس كما هم عليه، أو كما يعتقد أنهم عليه؛ ويصف حالة

الطبيعة بأنها حالة «خوف مستمرّ، وخطر موتٍ عنيف؛ وتكون حياة الإنسان معزولة وبائسة وكريهة ووحشية وقصيرة» (*Leviathan*, p. 62)، لكن من المحتمل كذلك أن تكون طويلة جدًّا في هذه الأوضاع. مِن أي سمة للبشر (الفعليين) **ينبع تدخل العواطف هذا؟**

§2- السمات الأساسية للطبيعة البشرية

سأذكر أربع سمات للطبيعة البشرية وأعلّق عليها كما يميّزها هو، ثم سأمر سريعًا على الحجّة الرئيسة لما سميته من قبل «أطروحة هوبز».

السمة **الأولى** هي حقيقة تساوي البشر في الملَكات الطبيعية وقوة الجسد وسرعة البداهة. بالطبع، لم يعتبر هوبز أن هذه الملَكات الطبيعية متساوية حرفيًا أو بصرامة؛ لكن، كان يقصد أنها متساوية بقدر كافٍ. بذلك، حتى الأضعف في القوة الجسدية سيبقى قويًا بما يكفي لقتل الأقوى، إما بوسائل سرية وإما عبر التآمر مع آخرين مهدّدين بشكل مماثل من الأقوى. فلنلاحظ هنا الآن أن «متساوية بقدرٍ كافٍ» لا تعني المساواة الصارمة، بل المساواة الكافية لدعم تدخل العواطف هذا، حين يشعر الناس بأنهم مهدّدون، ومدفوعون إلى مهاجمة بعضهم بعضًا. هذا كافٍ لتوليد مخاوف حالة الطبيعة وأخطارها. يُلاحظ كذلك أن هوبز يعتقد أن الناس متساوون بقدر أكبر في سرعة البداهة، بنواحٍ كثيرة، مما هم عليه في قوة الجسد. وهنا ستكون الخصائص المقصودة هي الذكاء والتعقل، اللذين يعتقد هوبز أنهما نابعان من التجربة؛ وهنا يمتلك جميع الأفراد، كما يعتقد، فرصة متساوية لاكتساب التجربة والتعلّم.

مجدّدًا، لا يعتقد هوبز أن جميع الناس متساوون في سرعة البداهة. لكن الاختلافات تظهر، بحسب رأي هوبز، من اختلافات الأوضاع والتعليم وبالتكوين الجسدي، التي تسبّب بدورها اختلافات في العواطف، أي في الرغبة في الثروات والمجد والشرف والمعرفة وما إلى ذلك. ولدى هوبز نزعة في عقيدته السياسية لاختزال جميع هذه الرغبات التي تسبّب اختلافات الذكاء عند المرء: تحديدًا، الرغبة «بالسلطة تلو السلطة»، حيث تعني السلطة في هذه الحالة

الوسيلة لتحقيق ما هو خير لنا أو ما هو موضوع رغباتنا (*Leviathan*, pp. 35, 41). وإن أنواعًا كثيرة من الأمور، أي الأمور التي نظن أنها ستُسعدنا، هي أشكال من السلطة بالنسبة إلى هوبز، بمعنى أنها تمكّننا من بلوغ ما فيه خير لنا. وإن القوى المختلفة لرغبات الناس في السلطة هي التي، كما يعتقد هوبز، تحدّد سرعة عقولهم. وبما أن هذه الاختلافات متساوية بقدرٍ كافٍ، كذلك هي سرعة عقولهم. وهنا كذلك، فإن التساوي بقدرٍ كافٍ يعني التساوي بقدرٍ كافٍ لتحويل حالة الطبيعة إلى حالة حرب.

ملاحظة أخيرة بشأن تساوي الملَكات الطبيعية، هي أن هوبز يفترض أنه لو كان هناك، فعليًا، تفاوتٌ طبيعي جوهري، حيث يمكن شخصًا واحدًا أو قلّة من الأشخاص أن يهيمنوا على البقيّة، فإنهم سيحكمون ببساطة. يقول إنهم سيحكمون وفقًا للقانون الطبيعي. أو في حال بدا هذا غير واقعي، سيكون بإمكان جماعة مهيمنة من الناس، شريطة أن تتمكّن من البقاء متحدة وعلى تفكير واحد، أن تحكم أيضًا. ويتحدّث هوبز بالقدر ذاته حين يناقش الحقوق التي يحكمنا الربّ من خلالها. لا يمتلك الربّ هذا الحق بفضل حق الخلق، الذي يفترض لوك، الذي سنناقشه لاحقًا، أنه مبدأ أخلاقي، أي إذا كان الربّ قد خلقنا، كما يعتقد لوك، إذًا، ولكوننا مخلوقين من الربّ، فسيكون لدينا التزام أخلاقي بالطاعة، إذ إن الالتزام معتمد على مبدأ أنه إذا كان (أ) قد خلق (ب) سيكون لدى (ب) التزام تجاه (أ). وعند هوبز، لا نجد حق الخلق هذا. لا نجد التزامًا تجاه الربّ مستندًا إلى خلق الربّ أو امتناننا، بل [مستند] ببساطة إلى سلطة الرب التي لا تقاوَم. يقول هوبز: «بينما لو كان هناك أي إنسان ذي سلطة لا تُقاوَم؛ ولم يكن ثمّة عقل، فلمَ لا ينبغي له أن يحكم عبر هذه السلطة... وفقًا لتعقله الخاص؟ بالتالي، بالنسبة إلى أولئك الذين تكون سلطتهم طاغية، إن سلطانهم على جميع البشر سينبع بشكل طبيعي من امتياز السلطة الخاص بهم؛ وبالنتيجة، وبفعل هذه السلطة، يكون حُكم البشر... خاصًا بالرب العظيم؛ لا كخالق، ورؤوف؛ بل لكونه كلّي القدرة» (*Leviathan*, p. 187).

إذًا، ما كان على هوبز إظهاره هو أنه، بوجود حالة المساواة، بين أشياء

أخرى، في حالة الطبيعة، فإن النزعة ستُفضي إلى حالة حرب؛ وبغية تجنّب حدوث هذا، سيكون **ليفياتان** العظيم مع سلطته العمومية الفاعلة أو سيادته ضروريًا.

تتعلّق السمة **الثانية** أو العنصر **الثاني** للطبيعة البشرية بحقيقة أن ندرة الموارد وطبيعة حاجاتنا تدفع إلى التنافس. وبإمكاننا عرض هذه النقطة بهذه الطريقة: بوجود طبيعة حاجات الناس ورغباتهم، وبوجود نزعة الحاجات والرغبات للتغيير والتوسع (على الرغم من عدم توسّعها بلا حدود بالضرورة)، ثمّة ميل دائم إلى هذه الحاجات والرغبات يجعلنا نطلب منها ما يفوق المتوفّرَ في الطبيعة. وسيؤدّي هذا الأمر إلى ندرة في الموارد الطبيعية، وهي، بالطبع، علاقة تكون فيها كمية، أو الكل الإجمالي للحاجات والرغبات أكبر من كمية الموارد المتوفّرة. وتؤدّي هذه الندرة، كما يؤمن هوبز، إلى تنافس بين الناس. ولو انتظرنا إلى أن يأخذ الآخرون جميع ما يرغبون فيه، فلن يتبقى أي شيء لنا. إذًا، في حالة الطبيعة يجب أن نكون مستعدّين للمخاطرة وللدفاع عن مطالبنا.

المجتمع المدني، بحسب رؤية هوبز، لا يزيل علاقة الندرة هذه؛ إذ إنه يؤمن، أو يفترض في الأقل، أن الندرة سمة دائمة لحياة البشر. الندرة نسبية وقد تُبرز حاجة ملحّة بهذا القدر أو ذاك، بذا ستكون الرغبات والحاجات غير المشبَعَة في المجتمع المدني أقل شدّة، وأقل إلحاحًا من تلك التي تبقى من دون إشباع في حالة الطبيعة. بذلك، ستكون الدولة المدنية، بوجود حاكم فاعل، أفضل.

يقول هوبز في نهاية الفصل الثالث عشر: «العواطف التي تدفع البشر إلى السلام، هي الخشية من الموت؛ والرغبة في أشياء كهذه تكون ضرورية للعيش الكريم؛ والأمل بتحصيلها باجتهادهم» (*Leviathan*, p. 63). وإن وجود حاكم فاعل يُزيل الخشية من الموت العنيف؛ وعبر تكريس الأوضاع التي يُكافأ فيها الجهد، سيُشجّع وجودُ الحاكم وسائل حياة كريمة. في هذا الصدد، يقول هوبز في بداية الفصل الثلاثين إن الغاية، أو المقصد، الذي يفوّض من أجله مكتب الحاكم سلطة سيادية، هو «ضمان أمن الناس؛ الذي يكون [الحاكم] مُلزَمًا به

وفقًا لقانون الطبيعة، وتحمّل مسؤولية ذلك أمام الله، مشرّع ذلك القانون، لا أمام أحد غيره. لكن ما نعنيه بالأمن هنا ليس الصون المحض، بل كذلك جميع متطلّبات الحياة، التي سيسعى إلى تحقيقها كل إنسان عبر الجهد القانوني، من دون إيجاد أي خطر، أو إلحاق أي ضرر بالكومنولث» (*Leviathan*, p. 175).

بذلك، فإن أحد الأشياء التي يفعلها المجتمع المدني، وأحد الأشياء التي تجعله عقلانيًا بشكل جمعي، هو أنه يقدم الشروط التي يصبح فيها إنتاج ثمار العمل، أو وسائل العيش الملائم، أكثر سهولة. وسيغيّر هذا الأمرُ ندرةَ الموارد الطبيعية، أو يجعلها أقلّ شدّة. ستبقى الندرة موجودةً، إذ إن الحاكم لا يزيل الندرة، لكنه يهيّئ الشروط الموضوعية، بحسب رؤية هوبز، للجهد القانوني، وحيازة المِلكية، وتأمينها، وما إلى ذلك.

السمة **الثالثة** للطبيعة البشرية التي تدعم الاستدلال من العواطف هي، بحسب رؤية هوبز، أن البنية السيكولوجية للبشر أنانية بشكل كبير أو على نحو مهيمن. وبالتحديد، حين يتداول الناس المسائل السياسية والاجتماعية الأساسية، يميلون إلى إعطاء الأولوية في فكرهم وفعلهم للمحافظة على ذواتهم وأمنهم، وعلى ذوات عائلاتهم وأمنهم، وكذلك، إذا استخدمنا عبارته مجدّدًا، وإعطاء «وسائل حياة كريمة» الأولوية. يصعب فهم هذه النقطة بشكل مباشر في أعمال هوبز، ودراساتها تستحقّ بعض الوقت. ينفي هوبز في **ليفياتان** أن يكون الناس أنويين سيكولوجيًا، أو أنهم لا يسعون ولا يهتمون إلا بما فيه خيرهم فحسب. وإنه يقول، حقيقةً، في الفصل السادس إننا قادرون على فعل الخير؛ وعلى تمنّي الخير للآخرين، أو التعامل معهم بنيّة حسنة؛ وعلى الإحسان (*Leviathan*, p. 26). يقول إننا قادرون على حب الناس، ويعمد في الفصل الثلاثين إلى تصنيف الميول الزواجية بوصفها تحتل المرتبة الثانية في الأهمّية بعد صون الذات وقبل وسائل حياة كريمة (*Leviathan*, p. 179). وهو يعتقد، بالتالي، أن الناس قادرون على فعل الخير وعلى العاطفة بصدق مع الآخرين، أو الاهتمام بما فيه خيرهم. ويقول أيضًا إن هناك أشخاصًا فضلاء، أو إننا قادرون على فعل الفضيلة – الناس سيفعلون ما هو منصف أو نبيل أو شريف لأنهم يريدون أن

يكونوا أناسًا يتصرّفون بهذه الطريقة، وأن يمتازوا، بوصفهم كذلك. وثمّة مثال مهم عن ذلك في الفصل الخامس عشر، حيث يكتب هوبز عن فضيلة العدالة وعن التصرّف وفقًا لها. وهو يساوي العدالة بالوفاء بالوعود وحفظ العهود، ويقول: «إن الأمر الذي يمنح الأفعال البشرية صفة العدالة، هو نبلٌ أكيدٌ أو شهامةٌ شجاعةٌ، (نادرة الوجود)، يرفض من خلالها الإنسان أن يكون مدينًا بالرضا في حياته عن الخداع، أو نكث الوعود» (*Leviathan*, p. 74).

تلك عبارة مهمّة. وثمّة عبارات أخرى في **ليفياتان**، يؤكّد فيها هوبز بوضوح أننا نمتلك القدرة على التصرّف بشكل عادل لأجل العدل بذاته. وهو لا ينكر، إذًا، هذه القدرة، كما لا ينكر امتلاكنا قدرة على فعل الخير أو إبداء المودّة. بشتّى الأحوال، غالبًا ما يبدو أنه يقول هذا. وقد يقول المرء، ربما، إن آراءه غير متّسقة عند قراءتها بشكل صارم. لكن، أعتقد أن من الأفضل القول إنه يركز على مظاهر بعينها من الطبيعة البشرية بطرائق تلائم مقاصده، أي عقيدته السياسية. إنه يريد تقديم توصيف لما يجعل المجتمع المدني متماسكًا وتفسير ضرورة وجود حاكم فاعل لإحلال السلم والوئام، أي إنه مهتم بالسياسة بدايةً، بالمسائل السياسية، وبأنواع أولية من البنى المؤسّساتية للحُكم.

السياسة، بالطبع، جزءٌ فحسب من السلوك البشري؛ ولا يحتاج هوبز إلى إنكار أن بإمكاننا أن نكون خيّرين وأننا غالبًا ما نكون كذلك، وبأننا قادرون على التحلّي بفضائل العدالة والإخلاص، وما إلى ذلك. إن ما يعنيه هو أنه لا ينبغي للمرء التعويل على هذه القدرات البشرية في توصيف المجتمع المدني وفي أساس الوحدة الاجتماعية، أي ثمّة مصالح أساسية أخرى ينبغي للمرء، إذا استطاع، أن يجعلها أساسًا لوحدة المجتمع المدني. وستكون رؤيته، بالتالي، أن على المؤسّسات السياسية أن تترسّخ في مصالح أساسية محدّدة، وأن تتناغم معها: مصلحتنا، بداية، في صون حيواتنا، ثم مصلحتنا في تأمين ما فيه خير أولئك القريبين منا (ما يسمّيه هوبز «الميل الزواجي»)، أخيرًا، مصلحتنا في اكتساب وسائل حياة كريمة (*Leviathan*, p. 179). وهو يُدرج هذه الأشياء الثلاثة التي أسمّيها «المصالح الأساسية» بهذا الترتيب من حيث الأهمّية. إنه

يحتكم إلى هذه المصالح الأساسية الثلاث. القول إننا نُسبغ قيمة كبيرة على هذه المصالح في المسائل السياسية، وإن على توصيف المجتمع المدني أن يركز على هذه المصالح، لا يعني إنكار أننا قادرون على امتلاك رغبات أخرى، وأننا غالبًا ما نتصرّف وفقًا لها في ظروف أخرى. ولعلها تكون شديدة القوة في تلك الأوضاع الأخرى.

بذا، أفترض أن توصيف هوبز ضيّق الأفق، أو شديد التمركز حول الذات، خدمةً للطبيعة البشرية، في الواقع، كتأكيد لمقاصد مفهوم سياسي. إنه تأكيد متماهٍ مع تركيزه على الرغبة في السلطة، حيث تُعرَّف سلطة شخصٍ ما بوصفها الوسيلة الحالية لهذا الشخص لتحصيل منفعة مستقبليةٍ واضحة (Leviathan, p. 41). تتضمّن هذه الوسائل أنواع الأشياء المختلفة. إنها تتضمّن الملَكات الطبيعية للجسد أو للعقل، أو للأشياء المكتسَبة بواسطة تلك المَلَكات. وتتضمّن هذه الأخيرة، الثروات، والسُمعة بأنواعها؛ كما تتضمّن أيضًا «الأصدقاء، وألطاف الربّ، التي يسمّيها البشر حظًّا جيدًا» (Leviathan, p. 41). لا عجب إذًا، مع هذا التعريف الواسع لـ «السلطة»، أنه يجدر أن نتوق إلى امتلاكها.

يُستدَلّ بالأهمّية التي يعتمدها هوبز على صون الذات الخاص بنا في نظريته السياسية في تفسير السبب الذي تكون فيه حقوقٌ بعينها، في نظره، غير قابلة للتنازل. يقول إنه لا يمكن فهم تصرف أي شخص بشكل قصدي ومتعمّد لفعل أي شيء مناقض لصون الذات الخاص به. إن العقود (نقل أو تنازل عن الحقوق لمصلحة حق أو غاية أخرى ما) أفعال قصدية، وطوعية، يقول هوبز إنها يجب أن تجلب، لفاعلها منفعة، هي هدف لها. ثم يتابع: «لذلك، ستكون ثمّة حقوق، لا يمكن فهم أي إنسان، عبر أي كلمة، أو إشارة أخرى، عندما يتخلّى عنها، أو ينقلها إلى غيره». ويعطي مثالًا هو الحق في مقاومة أولئك الذي اعتدوا علينا فعليًّا. ويقول: «أخيرًا، إن الدافع والغاية اللذين يُقَدَّم من أجلهما هذا الرفض للحق أو نقله، ليسا سوى تأمين ذات الإنسان، في حياته، وفي وسائل المحافظة عليها، حيث لا يملّ منها. بالتالي، لو بدا أي إنسان، عبر الكلام أو الإشارات، أنه سيسلب نفسه الغاية التي كانت تلك الإشارات تومئ

إليها؛ فلن يمكن فهم تصرفه ذلك، أكان يعنيه فعلًا، أو كان مدفوعًا بإرادته لفعله؛ إلا بكونه جاهلًا بكيفية تأويل كلمات وأفعال كهذه» (Leviathan, p. 66).

هنا، يعتبره هوبز، بهذا القدر أو ذاك، مبدأً للتدخل القانوني ضمن عقيدته السياسية القائلة إن على الناس افتراض ذلك المبدأ بشكل مسبق إذا رغبوا في ما هو خير لهم، ليحافظوا على حيواتهم. وفي أيّ حال، انطلاقًا من الأشياء التي قالها من قبل في الأقلّ، إنه يعلم تمامًا أن الناس يقومون بأفعال لاعقلانية أحيانًا؛ كما يؤمن بأن هناك أشخاصًا يفضّلون وبوعي تام الموت على العار أو الذل. ويقول إن الناس في معظمهم سيفضّلون خسارة حيواتهم على المعاناة من التشهير؛ وإن الابن سيفضّل الموت على إطاعة أمر بقتل أبيه، بحجّة أنه لو أطاع مثل هذا الأمر، ستسوء سمعته، وسيكرهه جميع البشر؛ وهو لن يتحمَّل ذلك، بسبب العار أو الذل (هذا مذكور في عمله السابق، **عن المواطن**).

ربما أراد هوبز القول إن الرغبة في صون الذات أقوى الرغبات البشرية، لكن بينما قد يفسّر هذا الأمر الأولويةَ التي يمنحها لهذه الرغبة في نظريته السياسية، إلا أن هذا لا يتضمّن أن تكون هي دائمًا الرغبة الأقوى بين جميع الرغبات، عندما يُؤخذ كل شيء في الاعتبار. بمعنى آخر، أنا أميّز القول إن شيئًا ما أقوى الرغبات الطبيعية من القول إن شيئًا ما هو الأقوى بين جميع رغباتنا؛ عند أخذ كل شيء في الاعتبار. بذلك، يقول في **عن المواطن**، وهو عمل سابق، إننا نسعى إلى تجنّب الموت بدافع معيّن من الطبيعة، بقدر قوّة حجر يتّجه نزولًا. لكن، وكما نعرف جميعًا، فإن هناك أحجارًا قد تتحرّك أحيانًا بشكل جانبي، أو قد تُقذَف إلى الأعلى. إن بإمكان المؤسّسات الاجتماعية والعادات الاجتماعية والتعليم والثقافة، كما هي، أن تؤثّر فينا بطريقةٍ ما، حيث نتصرّف، نحن الناس المتحضّرين، بشكل غير طبيعي أو بما يناقض طبيعتنا، لو شئت، بتأثير من المؤسّسات والثقافة كما بتأثير خطاب العقل.

يبدو أن هوبز موافق على هذا، ويتحدّث بهذا القدر في مواضع عدة. وفي شتّى الأحوال، فإنه، في مفهومه السياسي، يريد تأكيد أمور جوهرية. إنه مدرك أنه يعيش في عصر يميل البشر إلى أنماط مختلفة كثيرة من المصالح – إلى

مصالح دينية، وإلى مصالح سياسية، وإلى مصالح يعتقد أنها معتمدة في نهاية المطاف على الكبرياء والزهو وحبّ الهيمنة - وهو يحاول تقديم مجموعة من المصالح المشتركة بين الجميع، أي على الرغم من أننا قد نختلف وفقًا لرؤيتنا الدينية أو السياسية، أو نمتلك مصالح متعدّدة أخرى تكون شديدة الأهمّية بالنسبة إلينا، إلا أننا نتقاسم مصالح أساسية بعينها في صون الذات، والميول الزواجية، ووسائل حياة كريمة. ويريد هوبز أن ينحّي جميع الرغبات الأخرى جانبًا، ومعاينة الحجّة التي ستُقَدَّم إلينا لإيجاد حاكم فاعل بالاستناد إلى هذه المصالح فحسب. والمعنى أن هوبز لا يقول إن المصالح المهمّة الأخرى، كالمصالح الدينية مثلًا، غير موجودة أو غير مهمّة للبشر. إنه يعلم تمامًا أنها موجودة ومهمّة؛ إذ إنه يراها حوله. لكنه يحاول تهيئة أساس قد يتوافق عليه البشر يقول إن الحاكم الفاعل فوق الجميع، فوق كل شيء آخر، وهو أمرٌ مرغوب فيه - عبر التفكير في العقد الاجتماعي بحسب المعنى الثالث الذي ناقشته سابقًا (كحجّة تفسّر سبب وجوب قبول البشر بحاكم قائم لتجنّب الانحدار إلى حالة الطبيعة، حيث يفقد الحاكم سلطته).

§3- حجّة أطروحة هوبز

سأجمل الآن جميع ما قلناه، كما سأقدم، بصيغة أكثر إيجازًا، حجّة هوبز في أطروحته القائلة إن حالة الطبيعة تؤدّي إلى حالة حرب، وتكون في الحقيقة كذلك. أولًا، وفي شتّى الأحوال، تذكّر أنه، في حالة الطبيعة، ليس ثمّة حاكم فعلي يبقي الناس في رهبة ويضبط رغباتهم، وأن حالة الحرب شرطٌ تكون فيه الإرادة المتعلّقة بخوض المعركة معلومة على الصعيد العام. علاوة على ذلك، وكما اقتبستُ من هوبز سابقًا، فإن حالة الحرب تتكون «لا في المعركة فحسب أو فعل القتال... بل في نزعةٍ معروفةٍ كذلك، خلال الوقت كله الذي لا تتوفّر فيه ضمانة للأمر المعاكس. كل وقتٍ آخر هو السلام» (Leviathan, p. 62). آخذ عبارة «معلومة على الصعيد العام» بمعنى أن الجميع يعرف، وأن الجميع يعرف أن الآخرين يعرفون، أن هذه حالة حرب؛ إنها معرفة سائدة.

يمكن تلخيص حجّة أطروحة هوبز بالشكل الآتي:

(أ) المساواة في الملَكات الطبيعية وقدرات العقل تؤدّي إلى المساواة في الأمل ببلوغ غاياتنا، مع الأخذ في الاعتبار أن يكون الموقع المحوري في العقيدة السياسية لهوبز هو للرغبة في صون الذات ووسائل تحقيق حياة كريمة. إن المساواة في الأمل، مع أخذ ندرة الوسائل الطبيعية والمُنتَجة للمحافظة على الحياة في الاعتبار، تجعل الناس يتنافسون، وتجعلهم أعداء محتمَلين.

(ب) إن التنافس، بعد أخذ التشكك الكبير المتعلّق بغايات الآخرين وإمكان تشكيلهم تحالفات وائتلافات ضدنا في الاعتبار، يولد «الريبة» (diffidence)، التي تعني - في الاستخدام الحديث للعبارة - حالة عامة من فقدان الثقة المتبادل.

(ج) إن الريبة، بعد ازديادها بسبب إمكان تحرّك بعضهم بفعل الكبرياء والزهو للهيمنة على الآخرين، إضافة إلى حقيقة عدم وجود أي عهد أو عقد قادر على تحقيق الأمان في حال غياب حاكم يفرض ذلك، وتجعل الجهد المنتج يبدو أقل قيمة، والنهب أكثر إنتاجية، ستؤدّي بالناس إلى الإيمان بأن الوسيلة الفضلى لتحقيق أمنهم هي عبر الهجوم الاستباقي.

(د) الاستباقية - كما في الحالة التي يكون تنظيم الأمور فيها قائمًا على الهجوم أولًا عندما تبدو الأوضاع مناسبة - معروفة كليًا على الصعيد العام، وهي، بالتعريف، حالة حرب.

سأعلّق الآن على هذا المخطّط لحجّة هوبز:

(1) يُلاحظ معنى مفردة ريبة. في هذه الأيام، إنها تعني الحياء، الجُبن، أو الافتقار إلى الثقة في النفس. لكن الاشتقاق من اللاتينية هو: *diffidere*، الذي يعني سوء الظن. هذا هو معنى المفردة عند هوبز. (يُقارن استخدام هوبز لـ «اعتدال المشاعر» (*Leviathan*, p. 80) ابتداءً من الفقرة الآتية وصولًا إلى الفقرة الأخيرة من الفصل 15، ما يعني **الاعتدال** في المشاعر).

(2) كما أسلفت، يجب التنبّه إلى أنّ المفترض في حجّة أطروحة هوبز أن من يكونون في حالة الطبيعة كلهم يُديرون أنفسهم بـ **طريقة عقلانية** على نحو مثالي. (سأناقش هذه النقطة بالتفصيل بعد قليل). ليس ثمّة أحد يُفترَض أنه يتحرّك فعلًا بفعل حب السيطرة، أو أن أفكاره **انحرفت** فعلًا بسبب **الكبرياء والزهو**. كما أنه يُفترَض أنه لا أحد يتصرّف بطريقة غير عقلانية بحسب هذه الحجّة. في الحقيقة، وبوجود الفرصة، فإن الهجوم الاستباقي هو الاستجابة الأكثر عقلانية للمرء تجاه الأحوال. كما لا تفترض الحجّة أن يمتلك الناس رغبات طليقة لوسائل أفضل لتحقيق حياة كريمة. كل ما هو مفترَض أنهم يتوقون إلى امتلاك قدْرٍ كافٍ يؤمّن لهم احتياجاتهم ورغباتهم في الحاضر والمستقبل.

في الخطوة (د)، ثمّة افتراض أن من الممكن أن يتحرّك بعض الناس بفعل الكبرياء والزهو بهدف الهيمنة على الآخرين، وأن هذا الافتراض يجب أن يُؤخَذ في الاعتبار في أفكار المرء. قد يكون ثمّة احتمال بعدم وجود إنسان شديد التأثّر بذلك حقيقة؛ المهم هو أن الكثيرين يعتقدون أن بعضهم خاضع لهذا الأمر. وإذا لم يكن بإمكاننا استبعاد هذا الافتراض، فسيجب علينا أخذه في الاعتبار والتحصن ضده. الإمكان أساسٌ للتشكيك المتبادل. على سبيل المثال، في حالة وجود سلطتين عقلانيتين متنافستين، فإنهما تميلان بشكل طبيعي إلى الريبة المتبادلة. قد لا تكون أي من السلطتين مدفوعة إلى السيطرة أو يشيع فيها أي من العواطف التي تؤثّر في من يمتلكونها. لكن الطرف الآخر لا يزال يعتقد بوجود هذا الأمر، وهذا كافٍ لتدهور حالة الطبيعة وتحويلها إلى حالة حرب. هذه هي الطريقة التي سأعمد فيها إلى تأويل تأكيد هوبز الكبرياءَ والزهو. ولا يحتاج الأمرُ إلى إسناد نظريته السياسية إلى هذا الأمر، كما قد يعتقد بعض الشارحين. وبإمكاننا القول إنّه في حال كانت الكبرياء والزهو والرغبة في الهيمنة احتماليةً، فإن هذا، بالتالي، كافٍ بالنسبة إليه. بذلك، تكمن الصعوبة في حالة الطبيعة في **الشكوك الكبيرة** حيال أهداف الآخرين ونياتهم. إذًا، طالما كان حب الهيمنة والزهو **ممكنًا سيكولوجيًّا**، ستكون هذه الرغبات عامل إرباك في حالة الطبيعة. وثمّة **حالة عامة من الشك** حيال أهداف الآخرين ونيّاتهم تميّز

حالة الطبيعة، حيث يُرغمنا القلق بشأن صون ذواتنا على التفكير **في أسوأ** الاحتمالات.

(3) كذلك، لا يحتاج هوبز إلى الافتراض أن الناس عادةً يرغبون في مزيدٍ من «السلطة» (كوسيلة لمنفعتهم = وسيلة لإشباع رغباتهم) من دون **قيد**. قد يكون الناس في معظمهم مقتنعين بوسائل معتدلة (لحياة كريمة). ما دام **بعضهم** يسعى فعلًا إلى الهيمنة، يجب على الجميع أن يسعوا إلى الهيمنة كوسيلة لتحقيق **أمنهم**. قال غيبون (Gibbon): «غزت روما العالم القديم دفاعًا عن النفس». (**أراد** بذلك التهكّم).

(4) يكمن مغزى حجّة هوبز، من بعض الوجوه، في حقيقة أنها تستند إلى افتراضات مفهومة تمامًا بشأن الشروط الطبيعية للحياة البشرية. فعلى سبيل المثال، ومجدّدًا، هو لم يفترض أن الجميع مدفوعون، فعليًا، بالكبرياء والزهو بهدف الهيمنة على الآخرين؛ إذ سيكون هذا افتراضًا قابلًا للتشكيك. سيُعطي خلاصاته، لكن بسهولة كبيرة جدًّا. وما يجعل حُجّته مخيفة، ويمنحها مغزى وأهمّية عظيمة، هو أنه يعتقد أن الناس الطبيعيين، بل والطيبين، يمكن أن يوضَعوا في وضع كهذا، وسيتردّى الوضع إلى حالة حرب. وستُضيّع مغزى هذا الرأي إذا بالغت في التشديد على الرغبة في السلطة والهيمنة. إن **قوة** أطروحة هوبز، وسبب اعتبارها إنجازًا **بارزًا** (حتى لو لم يصُغها هوبز بمثل هذه الطريقة المتأنّية والصارمة) هو أن الافتراضات تستند، حصريًّا، إلى ظروف **طبيعية**، ودائمة بهذه الدرجة أو تلك، إلى الحياة البشرية كما يُفترَض أن تكون **معقولةً تمامًا** في حالة الطبيعة. النقطة هي: يجب ألا نكون **وحوشًا** كي نعاني مشكلة عويصة.

(5) فلنتذكّر أنه يجب عدم تطبيق افتراضات هوبز السيكولوجية بصرامة على السلوك البشري كله. إنه ليس أنويًا سيكولوجيًا تمامًا، كما رأينا، إذ إن افتراضاته بشأن المصالح البشرية الأساسية لا تحتاج إلا إلى أن تكون دقيقةً بما يكفي لتمثيل التأثيرات الأساسية في السلوك البشري في أنماط الأوضاع الاجتماعية والسياسية التي يهتم بها. أما في ما يتعلّق بالتأويل الذي عُرِضَ، فإن المنظومة الأخلاقية العلمانية لهوبز تمثل عقيدة سياسية؛ وبهذا، من الملائم أن

تشدّد على مظاهر بعينها في الحياة البشرية. وسيكون السؤال المتّصل بالموضوع هو، هل افتراضاته صحيحة بما يكفي لمحاكاة بعض القوى السيكولوجية والمؤسّساتية الأساسية التي تؤثّر في السلوك البشري في الأوضاع السياسية؟

(6) يحاول هوبز أن ينقل إلينا أنه، حتى لو كنا **جميعًا** مدفوعين بفعل رغبات معتدلة **طبيعيًا** وكنا أشخاصًا عقلانيين بالكامل، سنبقى مهدّدين بخطر الوقوع في حالة حرب في غياب حاكم فاعل يمتلك **جميع** السلطات التي يقول هوبز إن الحاكم **يجب** أن يمتلكها ليكون فاعلًا. وبصرف النظر عن مدى **سوء** بعض الحكّام، فإن حالة الحرب **ستبقى** أسوأ. ويمكن الجشع، وحب الهيمنة، والكبرياء، والزهو، أن تكون عناصر تعقيدات فعلية؛ لكنها ليست ضرورية فعلًا لإثبات أن حالة الطبيعة ستصبح حالة حرب. وفي أفضل الأحوال، يكفي **إمكان** أن يكون **بعض** هذه العناصر شديد التأثّر.

(7) **ومن المفيد** النظر في المدى الذي يمكن من خلاله إضعاف الافتراض الذي تقدّمه أطروحة هوبز القائلة إن الناس في حالة الطبيعة، هم في حالة حرب وإن كانت سيكولوجيتهم **أقل** تمركزًا حول الذات، وكانوا أكثر غرورًا، أو مدفوعين بارتباطات وميول أوسع. على سبيل المثال، افترض أن الجميع مدفوعون وفقًا لتوصيف هوبز لـ **الإيثار** المحدود. فلنتأمل هنا في حالة **الحروب الدينية**، في القرنين السادس عشر والسابع عشر مثلًا. بإمكاننا الافتراض أن الجميع متديّنون ومخلصون لتصوّرهم الواجب الديني، مع ذلك لا يزال انزلاقهم إلى حالة حرب ممكنة. ولنتذكّر أن هوبز يكتب إزاء خلفية هذا التاريخ والحرب الأهلية الإنكليزية.

ختامًا، علاوةً على ما سبق كله، دعوني أقل إنه بالنظر إلى نص من هذا النوع يتّسم بالضخامة، وباحتوائه عددًا كبيرًا من العناصر، إذا أردنا الحصول على أكبر قدر ممكن من أفكاره، فيجب أن نحاول تأويله بأفضل طريقة ممكنة وأكثرها إثارة. ليس ثمّة طائل من محاولة إبطالها، أو إظهار أن المؤلّف كان مخطئًا بشكلٍ ما، وأن حُججه ليست صحيحة. الأمر يتعلّق بإدراك أكبر قدر ممكن منه، ومحاولة فهم الكيفية التي تُفضي إليها الرؤية الإجمالية، لو عُرضت

بالطريقة الأمثل. وإلا فإني أعتقد أن من المضيعة للوقت قراءته، أو قراءة أي فيلسوف مهم.

المحاضرة الثانية عن هوبز: الملحق أ

ورقة موزّعة: مخطّط لادّعاء هوبز أن حالة الطبيعة ← حالة الحرب

1 - حالة الطبيعة = بالتعريف، تعني وضعًا ليس فيه سلطةُ حاكم تبقي الجميع في حالة رهبة. حالة الحرب = بالتعريف، تعني وضعًا تكون فيه إرادة الانخراط في المعركة مميّزةً علنًا. لا تقتصر حالة الحرب على القتال الفعلي، بل تشمل نزعة معروفة خلال مدّة زمنية ليست فيها ضمانة بحدوث العكس. جميع الأوقات الأخرى أوقات سلام.

2 - الحجّة بشأن الادّعاء أن حالة الطبيعة ← حالة الحرب:

(أ) المساواة (في الملَكات الطبيعية والقدرات العقلية) - بالنظر إلى أن الموقع المركزي في العقيدة السياسية لهوبز هو للرغبة في صون الذات والتوق إلى وسائل حياة كريمة - تفضي المساواة إلى المساواة في الأمل المتعلّق بتحقيق غاياتنا.

(ب) المساواة في الأمل - بالنظر إلى نُدرة الوسائل الطبيعية والمصنعة للحياة - تؤدّي هذه المساواة إلى تنافس الناس وتجعلهم أعداء محتملين.

(ج) التنافس - بالنظر إلى الريبة الشديدة بشأن أهداف الآخرين وإمكان تشكيلهم تحالفات وائتلافات ضدنا - يفضي التنافس إلى الريبة، أي حالة عامة من فقدان الثقة.

(د) الريبة - المتعاظمة بفعل إمكان أن الآخرين قد يكونون مدفوعين إلى اكتساب الهيمنة عبر الكبرياء والزهو، إضافة إلى حقيقة عدم وجود عهود يمكن أن تمنح الأمان - تجعل الكد المنتج يبدو أقل قيمة (إذ إن السلب قد يكون أكثر إنتاجية) وتدفع الناس إلى إحلال أمنهم عبر الهجوم الاستباقي.

(هـ) الاستباقية، كما في الوضع الذي تبدو فيه حالة الاندفاع إلى الهجوم حالما تبدو الأوضاع سانحة معروفةً بشكل عام وعلني، وتكون، بالتعريف، حالة حرب.

3 – تُلاحظ هذه النقاط:

(1) في هذه الحجّة، لا يُفترض أن يتصرّف أحد بشكل لاعقلاني. كما لا تفترض الحجّة أن يمتلك الناس رغبات ليس لها حدود في وسائل أكبر لحياة كريمة.

(2) في الخطوة (د)، افتُرِضَ أن بالإمكان أن يكون الناس الآخرون مدفوعين بالكبرياء والزهو للسعي إلى الهيمنة، وأن هذه الاحتمالية يجب أن تُؤخَذ في الاعتبار؛ لكن ليس ثمّة أحد يمكن أن يكون مدفوعًا هكذا فعلًا. (ينبغي للمرء، أيضًا، أن يأخذ في الاعتبار مسألة ما إذا كان افتراض هذه الاحتمالية ضروريًا لحجّة هوبز).

(3) يكمن مغزى ادّعاء هوبز، من بعض الوجوه، في حقيقة أنه يستند إلى افتراضات معقولة تمامًا بشأن الشروط الطبيعية للحياة البشرية. على سبيل المثال، هو لا يفترض أن الجميع، فعلًا، مدفوعون بالكبرياء والزهو للسعي إلى الهيمنة على الآخرين. وسيُفضي هذا الافتراض المشكوك فيه إلى النتيجة الأخيرة، لكن سيجعلها أقل إثارة للاهتمام.

(4) ينبغي لنا أن نستحضر فكرة أن افتراضات هوبز السيكولوجية وغيرها لا تنطبق بصرامة، بالضرورة، على السلوك البشري كله. لقد رأينا أنه ليس أنويًا سيكولوجيًا، على سبيل المثال. وليس على افتراضاته سوى أن تكون دقيقة بما يكفي لمحاكاة التأثيرات الأساسية في السلوك البشري في أنماط الأوضاع السياسية والاجتماعية التي يهتم بها هوبز. يجب ألا ننسى أن المنظومة الأخلاقية العلمانية الخاصّة بهوبز، وفقًا للتأويل الذي سبق طرحه، عقيدةٌ سياسية؛ بذلك، فإن من الملائم أنها تؤكّد مظاهر محدّدة في الحياة البشرية.

الفصل الثالث

المحاضرة الثالثة عن هوبز

توصيف هوبز للتفكّر العملي

§1- المنطقي والعقلاني

سأناقش اليوم توصيف هوبز للتفكّر العملي كما يبرز ضمن ما أسمّيه منظومته الأخلاقية العلمانية، أو ضمن عقيدته السياسية. إنه يعتبر المبرّر العملي نوعًا من العقلانية، كما أن لديه نظرةً بشأن المبرّر العملي، سأنسبها إلى لوك، كونها تتضمّن نمطًا من العقلانية. بمعنى أنّني أرى أن بإمكاننا التمييز بين صيغتين من التفكّر العملي. يمكننا اعتبار المبرّر العملي عقلانيًا، أو [اعتباره] منطقيًا. وحتى الآن، إن «عقلاني» و«منطقي» مجرّد مفردتين، أو كلمتين إيضاحيتَين، لا نعلم الفارق بينهما. في الإنكليزية الاعتيادية، كلتا المفردتين تعني التناغم مع العقل أو الاستناد إليه، بطريقة أو بأخرى. لكن، في الخطاب اليومي، يبدو أن لدينا، في الحقيقة، إحساسًا بالاختلاف بينهما؛ إذ لا نعمد عادةً إلى استخدام هذين الاصطلاحين بوصفهما مترادفَين. قد يقول المرء عن شخص ما: «كان يعقد صفقة شديدة الصعوبة وبدا غير منطقي أبدًا، لكن كان عليّ التسليم بأنه كان عقلانيًا تمامًا لو أخذنا وجهة نظره في الاعتبار». في هذه الجملة، نلاحظ الفرق بدرجة معيّنة. إننا نميل إلى استخدام «منطقي» بمعنى أن يكون المرء مُنصفًا، حكيمًا، وقادرًا على رؤية وجهات النظر الأخرى، وما إلى ذلك؛ بينما تعني مفردة «عقلاني» التحلّي بالمنطق، أو تصرف المرء بما فيه خيره، أو مصلحته. أما في عملي، وفي هذه المناقشة، فإن المنطقي يتضمّن التعبيرات المنصفة

للتعاون؛ بينما يتضمّن العقلاني تفضيل الخير أو مصلحة المرء، أو أي شخص متعاون.

يعرض هوبز الرأي القائل إن **التفكّر العملي** هو **التفكّر** في ماهية الأمر **العقلاني** الذي ينبغي فعله (حيث إن عقلاني ≠ منطقي). إن كثيرًا من قوانين الطبيعة التي يعرضها هوبز تندرج تحت ما نعتبره بالبداهة الأمر **المنطقي**. تصوغ قوانين الطبيعة مبادئ التعاون النزيه، أو تثير فينا الرغبة في فضائل العقلية وعاداتها وفي شخصية مواتية لهذا التعاون. فعلى سبيل المثال، القانون **الأول** هو السعي إلى السلام وترسيخه والدفاع عن أنفسنا عند الضرورة؛ ويقول **الثاني** إن على المرء أن يكون مستعدًّا للتنازل، حين يكون الآخرون كذلك، عن حقّه في الأشياء كلها وأن يكون قانعًا بهذا القدر من الحرية إزاء الآخرين بقدر الحرية التي يرتضيها لهم تجاهه؛ ويتعلّق **الثالث** بحفظنا العهود. ويتعلّق **الرابع** وصولًا إلى العاشر بفضيلةٍ أو بأخرى تتضمّن التعاون: الامتنان، والتكيّف مع الآخرين والمسامحة والعفو وعدم إظهار الازدراء للآخرين والاعتراف بالآخرين بوصفهم مساوين لنا، وما إلى ذلك. ويشترط القانون العاشر للطبيعة علينا **عدم** الاحتفاظ بحق لا نكون مقتنعين بأن على الآخرين امتلاكه أيضًا، وما إلى ذلك. هذه الأمور كلها متعلّقة بمبادئ التعاون الضرورية لحياةٍ اجتماعية ومجتمع مسالم (*Leviathan*, chaps. 14 and 15). لكنه أمر عقلاني اتّباعنا هذه المبادئ بشرط أن يتبعها الآخرون كذلك. ودور الحاكم، ولو جزئيًّا ضمان اتباع عدد (كافٍ) من الآخرين لها، حيث يكون اتباعهم لها **أمرًا عقلانيًّا**. بذلك، يبرّر هوبز المبادئ **المنطقية** (ذات **المحتوى** المنطقي) بدلالة ما هو **عقلاني**.

في جميع الأحوال، يجادل هوبز أن اتباعنا هذه المبادئ المنطقية أمر عقلاني، بشرط أن يتبعها الآخرون كذلك؛ إذ ستساعدنا على تحقيق ما فيه مصلحتنا. بمعنى آخر، إنه يقدم حُجة فحواها أنّ مجموعة المبادئ هذه التي أعتبرها منطقية، بحسب فهمي ذلك المصطلح، هي مبادئ يكون اتّباعها عملًا عقلانيًّا، وفقًا لمصالحنا الأساسية، شرط أن يتبعها الآخرون كذلك. إن الاحتكام يكون إلى الأمور التي ستُفضي إلى صون ذواتنا والعواطف الزواجية

ووسائل الحياة الكريمة، أو بمعنى آخر، إلى مصلحتنا الأساسية. بذلك، سيكون دور الحاكم، ولو جزئيًا، ضمان اتباع عدد كافٍ من الآخرين قوانين الطبيعة، حيث يكون اتباعنا إيّاها أمرًا عقلانيًا أيضًا، وهو ما يضمن السلام.

وسنتناول لاحقًا العقد الاجتماعي وما يفعله حقيقةً، أي تفويض الحاكم للسلطات الملائمة بحيث يحقّق، فعلًا، الشروط اللازمة لمثل هذه الضمانة. إنّ وجود الحاكم يغيّر الأحوال، حيث ينتفي أيّ أساس منطقي، أو أساس عقلاني، لعدم الامتثال لقوانين الطبيعة. لكن الصعوبة التي أؤمن بأن هوبز كان من أوائل من ميزوها، تتعلّق بحقيقة أن من الصعب إدراك كيفية وجود إرادة فاعلة كهذه، ضمن حالة الطبيعة في حد ذاتها، حيث يكون من العقلاني صوغها أو اتباعها من خلال العهود. بالتالي، فإن إحدى الحجج الأساسية للكتاب هي أننا نأخذ هذه المبادئ المنطقية للتعاون الاجتماعي ونبرّرها وفقًا للمبادئ العقلانية.

سأحاول تفسير الفارق بين المبادئ العقلانية والمبادئ المنطقية بشيءٍ من التفصيل. وهنا طريقتان لفعل هذا:

(أ) عبر **دورها** المميّز في التفكّر العملي وفي الحياة البشرية؛

(ب) عبر **مضمونها**، أو ما تقوله فعلًا وتوجهنا لفعله، المضمون الذي بإمكاننا تمييزه بالبداهة عادةً بوصفه منتميًا إلى العقلاني أو المنطقي.

إن تمييز (أ) الخاص بالدور الذي تؤدّيه هذه المبادئ هو الآتي: أنا أظنّ أن تصوّرات التعاون الاجتماعي مختلفة تمامًا عن أي فكرة أخرى، وهو ما سيكون مجرّد **تنسيق فاعل ومُنتج للنشاط الاجتماعي**، كما يفعل النحل في خلية، أو العمال في خط تجميع في معمل. إنهم منخرطون في نشاط منسَّق، وهو مُنتج، ويمكننا القول إنه اجتماعي بالتأكيد، لكنه ليس تعاونًا بالضرورة. إنه **منسَّق اجتماعيًا**، ولعلّ ثمّة قواعد عمومية من نوع ما يعرف الناس أن من المُفترَض عليهم اتباعه، من دون أن يكونوا متعاونينَ بالمعنى الاعتيادي. إذًا، ما فكرة التعاون التي تميّزه من النشاط المتناغم اجتماعيًا، بل المُنتج أيضًا؟

يتألّف كل تصوّر **للتعاون الاجتماعي** (مقارنة بمجرّد النشاط الاجتماعي **الفاعل والمُنتج والمنسَّق**) من قسمين:

(أ) يحدّد القسم الأول فكرة **المزية العقلانية** لأولئك المنخرطين في التعاون، فكرة ما عن حيال ما فيه خير أو سعادة لكل **فرد** أو **كل تجمّع** ...إلخ. **إن تعداد مبادئ الخيار العقلاني** يدخل هنا باعتباره عنصرًا **أساسيًا**، لكن ليس **الوحيد**، في تحديد المزية العقلانية. وتتضمّن المزية العقلانية فكرةً ما عما سيكسبه كل فرد، أو كل تجمّع، منخرط في التعاون من المشاركة في هذا النشاط. إننا نفترض أنهم عقلانيون وقد فكروا في هذا الأمر مليًّا. إنها فكرة متعلّقة بما فيه خيرهم وهي ليست مفروضة عليهم من أناس آخرين، بل آمنوا بها، بعد أن تأملوها؛ وهي تقودهم إلى أن يكونوا مستعدّين لقبول المظهر الثاني لفكرة التعاون؛

(ب) يحدّد هذا القسم الثاني الشروط **المُنصفة** للتعاون الاجتماعي، أو الشروط **العادلة** للتعاون، بحسب ما يكون مناسبًا. تتضمّن هذه الشروط فكرةً ما عن **التبادلية والمعاملة بالمثل**، وكيفية تأويل هذه الفكرة **عمليًّا** بشكل محدّد. وهذا لا يعني أن ثمّة تأويلًا وحيدًا للمعاملة بالمثل، أو التبادلية؛ إذ قد تكون ثمّة تأويلات عدة تتلاءم مع مواقف مختلفة. وسيُعبَّر عن هذا الأمر وفقًا **للقيود** التي تفرضها البنود المُنصفة على النشاط الاجتماعي الفاعل والمُنتج والمتناغم، حيث يصبح هذا النشاط تعاونًا اجتماعيًا مُنصفًا **أيضًا**. ونعرف **المبادئ** التي تحدّد بنود **التعاون الاجتماعي المُنصف** هذه بوصفها **منطقية. هذا دورها**: تأويل فكرة العقلانية.

يُلاحظ كذلك أن ثمّة تصوّرًا عن التعاون الاجتماعي يفترض أيضًا أن الناس **قادرون** على **الانخراط** فيه وتطبيق شروطه، ويمتلك رؤية بعينها عما يجعل تعاونهم ممكنًا. وسنناقش لاحقًا دور الوعي بالصحيح والخطأ، والوعي بالعدالة، في تمكين البشر من الانخراط في التعاون الاجتماعي.

والآن، ستصبح القواعد أو المبادئ التي تحدّد الشروط المنصفة للتعاون على أيّ حالة بعينها منطقيةً. لذا، حين نعمد إلى توصيف شخصٍ ما بأنّه

لامنطقي حين يساوم شخصًا آخر، على الرغم من كونه عقلانيًا تمامًا بحسب وجهة نظره، فإن ما نقوله هو إنه استغلّ، بشكل ما، موقفًا موفّقًا، عفويًا ربما، بهدف فرض شروط لامنطقية (غير عادلة أو غير منصفة) على المساومة. مع ذلك، فإن علينا التسليم، بافتراض بروز هذا الوضع ومع رؤية الأمور بحسب وجهة نظره، أن قيامه بذلك عقلاني (وهو ما يزيد ضمانات مصلحته الخاصّة).

كنتُ قد تطرقت إلى بعض سمات توصيف هوبز للتفكّر العملي في كونه عقلانيًا، بالمعنى الذي ناقشنا فيه الطبيعة المرتبطة بالذات لغايات البشر التي يركز هوبز عليها. نتذكّر أن هذه الغايات كانت متعلّقة بصون ذواتنا، وميولنا الزواجية، ووسائلنا لعيش حياة كريمة. سأستطرد الآن في هذا الموضوع بشيء من التفصيل.

في المنظومة الأخلاقية العلمانية لهوبز، أو في تصوّره السياسي، الغايات النهائية للبشر هي الأوضاع والنشاطات التي يؤدّونها ويستمتعون بها. تتركّز هذه الغايات على الذات، وعلى كونها مرتبطة برغباتنا المتعلّقة بصحّتنا وقوتنا وخيرنا؛ وبخير عائلاتنا؛ أو باكتساب وسائل عيش حياة كريمة. إنه اهتمام ضيق نسبيًا، ويعمد هوبز، بهذا المعنى تحديدًا، إلى إعطاء توصيف متّسم بالمصلحة الشخصية للطبيعة البشرية بحسب مقصد رؤيته السياسية. ثمّة نقطتان تتعلّقان بهذه الغايات أو الرغبات النهائية:

أولًا، (أ) جميع هذه الغايات أو الرغبات النهائية مرتبطة بالذات، **ومعتمدة على الغرض**، كما أعرّفها. القول إنها معتمدة على الغرض يعني أن بالإمكان توصيفها جميعًا من دون الإشارة أو ذكر أي مبدأ منطقي أو عقلاني، أو أي فكرة أخلاقية عمومًا. على سبيل المثال، نأخذ الرغبة في الطعام أو الشراب؛ أو في الصداقة والرفقة. بإمكاني توصيف وضع أكترث له وفقًا لهذه «المواضيع» أو غيرها بالمعنى العام؛ كما في الحالة التي أمتلك فيها كل ما أريد أكله، أو كل ما أريد شربه، حيث أكون فيها آمنًا، أو عائلتي آمنة، وما إلى ذلك. ليست ثمّة إشارة إلى أفكار مثل أن تتم معاملتك بإنصاف، أو إلى حقوق أو أفكار أخرى ذات صفة أخلاقية. (ب) بحسب رؤية هوبز، أهم الغايات والرغبات النهائية

التي يمتلكها الناس هي غير اجتماعية؛ أي إنها رغبات يُفترض أن يمتلكوها في حالة الطبيعة، وليس كأعضاء في مجتمع مدني. ستبقى سماتٍ خاصة بالبشر حتى لو كنا سنعتبر المجتمع مفكّكًا أو متحلّلًا إلى عناصره الجزئية. وهذا يعني أن النظرية الاجتماعية لهوبز، أو توصيفه العقيدة السياسية، لن يعتمد بالإجمال على الغايات والرغبات التي أوجدتها المؤسّسات الاجتماعية. هو يعتبر هذه الرغبات أكثر أولية، وأجزاء من العناصر، من البشر، التي تشكّل المجتمع. وإن هذه الغايات سمات للأجزاء - الأفراد - التي يكون **الكومنولث**، كما كان من قبل، **مجمعًا بشكل ميكانيكي**، منها كجسم **صنعي** (يُقارن مع الفقرة في كتاب **عن المواطن** *De Cive EW* ii, p. xiv). (فلنتذكر هنا الأقسام **الثلاثة** لمخطّط هوبز: **الجسم، الإنسان، المواطن** - حيث يتشكّل كل منها انطلاقًا من سابقه).

ثانيًا، وبحسب رؤية هوبز، يمتلك البشر أيضًا، علاوةً على هذه الرغبات المعتمدة على الغرض، رغباتٍ معينة معتمدة على المبدأ. هذه رغبات عالية الترتيب تستلزم رغبات متدنّية الترتيب كالرغبات المعتمدة على الغرض التي ناقشناها أعلاه. عند هوبز، إن الرغبات المعتمدة على الغرض هي، تحديدًا، تلك المحدّدة بمبادئ الاختيار العقلاني مقارنة بمبادئ السلوك المنطقي. وأنا أعتبرها معتمدة على المبدأ لأن علينا، بهدف توصيفها، أن نقتبس من هذا المبدأ أو ذلك. وهي عقلانية وليست منطقية لأنها رغبات في العمل، أو التأمّل، انسجامًا مع مبدأ العقلانية الذي يمكننا توصيفه وتحديده. على سبيل المثال، قد يقول المبدأ العقلاني إن علينا اتباع الوسيلة الأكثر فاعلية لتحقيق غاياتنا. وإن الرغبة في التأمّل والعمل بالتوافق مع هذا المبدأ ستكون رغبة عقلانية. وأرى أن هذه الرغبات هي، كذلك، رغبات أو غايات نهائية بمعنى أننا نرغب في التصرّف انطلاقًا من مبدأ كهذا، وبالتأمّل بالتوافق معه بذاته.

الآن، لنتذكر ما قاله هوبز في الفصل الحادي عشر، ص 47 (الفقرة الأولى): «... إن موضوع رغبة الإنسان، ليس الاستمتاع مرة واحدة فقط، ولحظة واحدة من الزمن؛ بل ضمان متعته إلى الأبد، بحسب ما يناسب مستقبله. لذا، فإن الأفعال الطوعية، وميول جميع البشر، تميل لا إلى عيش حياة كريمة فحسب،

بل وإلى ضمانها أيضًا». بذا، لدى كلّ منا **ميل عام** يصفه هوبز بأنه: «... رغبة دائمة ومستمرّة في السلطة إثر السلطة على نحو لا ينقطع إلا بالموت». وليس ثمّة هدف أعظم، حالَ تحقّق، يمكننا الركون إليه استجابة لعقلية راضية.

ثمّة نقاط كثيرة لا بد من ذكرها هنا:

(1) **أولًا**، أفهم أن هوبز يقول أيضًا إن قدرتنا على التفكير تجعلنا نتصوّر أنفسنا أفرادًا نعيش حياة من الزمن ونرى أن لدينا مستقبلًا، بل وربما مستقبلًا بعيدًا. ولا يقتصر الأمر على وجود رغبات نهائية تدفعنا حاليًّا فحسب، بل إننا كذلك نستشرف ونفهم إمكان وجود سلسلة لانهائية كاملة من الرغبات التي تدفعنا في المستقبل. إن هذه الرغبات المستقبلية ليست رغبات لدينا الآن فعلًا. إنها ليست فاعلةً سيكولوجيًا حاليًا، لكننا نستشرف **الآن** أننا سنمتلك بالتأكيد، أو سنمتلك في الأغلب، رغبات كهذه في أوقات لاحقة في المستقبل. على سبيل المثال، قد أعلم أنني سأرغب، في المستقبل، في طعام آكله، وقد أرغب في تأكيد أن بإمكاني إيجاد تدابير احتياطية للتأكد من أن خزانة المؤونة ممتلئة؛ لكن هذه الرغبة ليست مستندة إلى إحساس بالجوع حاليًّا. ثمّة رغبة **عالية الترتيب** نمتلكها الآن فعلًا وسنمتلكها دائمًا، إلى الحد الذي نكون فيه عقلانيين، هي رغبتنا في تأمين أنفسنا الآن، عبر سلوك ملائم في الحاضر، مستند إلى مبدأ عقلاني محدّد كما سبق القول، لإيجاد تدابير احتياطية لهذه الرغبات المستقبلية. ليست الرغبات المستقبلية هي التي تحرّكنا الآن، بل هي الرغبات ذات الترتيب الأعلى؛ وبهدف توصيف غرضها، أي، ما تحاول فعله، سيكون من الضروري الإشارة إلى مبادئ بعينها من التفكّر العقلاني. تعمل الرغبات ذات الترتيب الأعلى على تحريكنا والتعبير عن أنفسنا بأفعال كما تفعل الرغبات الأخرى تمامًا.

يصف هوبز البشر بأنهم يمتلكون «رغبة دائمة ومستمرّة في امتلاك السلطة إثر السلطة، وأنّ هذه الرغبة لا تنتهي إلا بالموت. إن سبب هذا لا يكون دائمًا لأن الإنسان يأمل ببهجة أكبر من التي يمتلكها أساسًا؛ أو أنه عاجز عن الاقتناع بسلطة معتدلة: بل لأنه عاجز عن تأمين السلطة والوسائل التي يمتلكها في الحاضر للعيش بشكل جيد، من دون الرغبة في اكتساب المزيد» (*Leviathan*, p. 47).

فلنتذكّر هنا أن «**سلطة الإنسان**... هي وسيلته الحالية لاكتساب مصلحة واضحة في المستقبل» (*Leviathan*, p. 41). إن الرغبة في «السلطة إثر السلطة» تشير إلى أنه ليس ثمّة هدف أقصى يمكّننا، حال بلوغه، من أن نستريح ونفترض أننا قانعون كليًّا به.

(2) النقطة **الثانية** هي: الميل العام الذي يعبر عن نفسه كرغبة في السلطة إثر السلطة (بافتراض وجود شروط الحياة البشرية) هو رغبة **معتمدة على المبدأ**، بمعنى أنه وبغية **توصيف غرض** هذه الرغبة، وما تتوق إلى تحقيقه، سيكون من الضروري الإشارة إلى **مبادئ** بعينها **من التفكّر العقلاني** (أو الاختيار المنطقي) في صوغ خططنا ونيّاتنا. وإن الرغبات ذات الترتيب الأعلى هي رغبات لتشكيل مخطّط سلوكي وبلوغه يكون عقلانيًا من خلال تعريفه وفقًا **لمبادئ** بعينها. **ولا يمكن** الرغبات الأولية (ذات الترتيب الأدنى أو الأول) والمتمركزة حول الذات إيجاد هذه الرغبات ذات الترتيب الأعلى، أو **تفسير** السلوك الذي يُعبّر عنها فيه.

وسيفيدنا تعداد بعض الأمثلة هنا: فلنتأمل **مبادئ الاختيار العقلاني** هذا: وربما لن يكون بإمكاننا تحديدها إلا ضمن **لائحة**:

(1) مبدأ الانتقالية ...إلخ: (الترتيب الكامل) المنطبق على التفضيلات (أو على البدائل).

(2) مبدأ الوسائل الفاعلة.

(3) مبدأ تفضيل الاحتمالية الأكبر من أجل حصيلة أكثر مواتاة.

(4) مبدأ البديل السائد.

الكائن **العقلاني** يفهم هذه المبادئ وغيرها من المبادئ **العقلانية** ويطبقها؛ ويمكن إظهار الرغبات ذات الترتيب الأعلى المتعلّقة بها، كما تحدّدها هذه المبادئ، بوصفها الرغبة **لتنظيم** سعيها إلى المجموع الكلّي من رغباتها المعتمدة على الغرض (والطبيعية) من خلال هذه المبادئ.

بذا، يبدو من الملائم تسمية هذه الرغبات **عقلانية**. لن أحاول **تعريف** «عقلاني» و«عقلانية»، بل سنتابع حديثنا عبر **أمثلة ولوائح**. وبهدف إيجاد مثل هذه اللائحة، فلنتأمّل المبادئ التي عُدِّدَت توًّا. يُقارن المبادئ **العقلانية** بأنماط أخرى من المبادئ، كالمبادئ **المنطقية** مثلًا. فلنتأمّل المبدأ الذي يستخدمه هوبز لعرض نمط من **التوجيه** لتمييز **قوة** قوانين الطبيعة:

«**عامل الناس كما تحب أن يعاملوك**». 1: 15: ص 79 (يأتي هذا بعد القانون الـ19 للطبيعة والقانون الأخير للطبيعة (*Leviathan*, p. 79)).

يمكن أن يُطرَح هذا كمثال عن مبدأ **منطقي**: شخص لا يستخدم وسيلة فاعلة لتحقيق غاياته يكون (لنقل) **لاعقلانيًا** (مع تساوي الأمور الأخرى)؛ بينما أولئك الذين يفعلون للآخرين ما لم يكونوا ليفعلوه لأنفسهم (ربما لأنهم يعتقدون أن بإمكانهم الإفلات من العقاب) فيكونون **لامنطقيين**. وهذا لا يعني أنهم **لاعقلانيون**، بافتراض وجود غايات أخرى يسعون إليها. لكن بانتهاك هذا المبدأ سيكونون **لامنطقيين**.

يمكن، بوضوح، تسمية جميع المبادئ التي يسمّيها هوبز «قوانين الطبيعة» بأنّها مبادئ **منطقية**، يُنظر الآتي، تحديدًا:

(1) **ليفياتان**، ص 64، القسم الأول من القانون الأول للطبيعة: ينبغي للجميع أن يسعوا إلى السلام، ما داموا يأملون ببلوغه.

(2) **ليفياتان**، ص 64-65، القانون الثاني للطبيعة: أننا سنرغب، حين يرغب الآخرون كذلك، في التخلّي عن حقنا في جميع الأشياء، وأن نكون قانعين بقدر كبير من الحرية تجاه الآخرين حين نُتيح للآخرين [ذلك القدر] إزاءنا. هذا هو مبدأ **المعاملة بالمثل**.

وهكذا، لننتبه إلى الأرقام من 10 إلى 19 من قوانين الطبيعة.

ربما لا نقبل بهذه المبادئ كما يطرحها هوبز تمامًا؛ لكن، مع ذلك، وكما طُرِح، أو التعديل، أعلاه، يبدو من الملائم تسميتها مبادئ **منطقية** وتسمية الرغبة

في التصرّف وفقًا لهذه المبادئ ذاتها مبادئ **منطقية**. والرغبات المنطقية كذلك رغبات **معتمدة على المبدأ** بالمعنى ذاته الذي تكون عليه الرغبات **العقلانية**. ورغبات كلا النمطين محدّدة عبر الإشارة إلى **المبادئ** العقلانية أو المنطقية.

الآن، لننتقل إلى ما يقوله هوبز بشأن **الأفعال الطوعية**:

(أ) إنه يصرّح بأن موضوع الأفعال الطوعية للبشر، عندما يكونون عقلانيين تمامًا ويمتلكون وقتًا كافيًا للتفكّر، يبدو جيدًا دائمًا على نحو واضح بالنسبة إليهم. يقول هوبز: «... وبشأن الأفعال الطوعية لكل إنسان، سيكون الموضوع **جيدًا بالنسبة إليه** بدرجة ما» (*Leviathan*, p. 66). بمعنى آخر، نحن لا نتصرّف **طوعيًا** بما يتعارض مع مصلحتنا. وعندما يتبيّن أن الخير الظاهر ليس خيرًا فعلًا، ويُقصي، بالتالي، الحالات التي يكون فيها الناس مدفوعين بالكبرياء والزهو، فإنه يفترض أن ثمّة خطأً ما أو سوء تقدير للوضع، والذي، حتى لو تبيّن أنّه سيئ، فإنه لن يكون منسوبًا إلى الفاعلين أنفسهم (*Leviathan*, p. 66). ويشير هوبز إلى أن **هناك** أفعالًا طوعية **معارضة للعقل**. وتُفضي لحظات تفكّرنا، في لحظة ما، إلى نهاية بحيث تكون الرغبة (الفاعلة) الأخيرة في تلك النقطة هي **الإرادة** كما يحدّدها هوبز؛ وقد تنحرف مقاصدنا، وإرادتنا بالتالي، بالكبرياء والزهو مثلًا. لكن هوبز يعتقد، كما أرى، أن الأفعال الطوعية، **في أيّ حال**، تمتلك، كما موضوعها الضمني، خيرًا ظاهرًا لنفسها. ولا يزال الشخص المدفوع بالكبرياء والزهو يسعى إلى أمر **يعتقد** أنه لمصلحته، على الرغم من أن تفكيره خاطئ.

يطرح هوبز هذا الادّعاء بشأن الأفعال الطوعية في سياق تفسير كيف أنه لا يمكن التخلّي عن بعض الحقوق أو نقلها. على سبيل المثال، إننا نمتلك دائمًا الحق في مقاومة الحاكم دفاعًا عن النفس والتصرّف بما نعتقد أنه ضروري لصون حيواتنا. يقول هوبز إن «النقل المتبادل للحق هو ذلك الأمر الذي يسمّيه الناس عقدًا» (*Leviathan*, p. 66). وفي العقود ثمّة حقوق نحتفظ بها لأنفسنا دائمًا.

(ب) كيف يمكننا، إذًا، تحديد إنسان **عقلاني**، في حال كان تفكير المرء غير صحيح **أيضًا**، أي إننا نمتلك خلاصة خاطئة. يمكن الاختلاف في **تفسير**

خطأ تفكيره، وسبب اعتبار الخير الظاهر ليس خيرًا له في الواقع. لو كان التفسير هو إخفاقه في الانضباط، وفي السماح لنزعاته بالانزلاق إلى الزهو ...إلخ، لن يكون عقلانيًا (كليًا) إذًا. ولو كان التفسير كامنًا (مثلًا) في **نقص المعلومات** الذي لا يمكن تجنّبه **وليس خطأ** من الفاعل، سيبقى الشخص يتصرّف **على نحو عقلاني كليًا**، حتى لو كانت الخلاصة التي يتوصّل إليها خاطئة.

باختصار، في **التصرّف السياسي** لهوبز:

(1) يُنظَر إلى **موضوع** الأفعال الطوعية للبشر العقلانيين كليًا، **دائمًا**، من أولئك الأشخاص بوصفه خيرًا ظاهرًا **بالنسبة إليهم** (كأفراد). وتتحدّد هذه المصلحة عبر مبادئ التفكّر العقلاني بالترابط مع ترتيب الرغبات المرتبطة بالذات والمعتمدة على **الموضوع** (وهي رغباتنا كأفراد)، آخذين في الاعتبار كلًا من الرغبات الحالية والرغبات المستقبلية المتوقّعة. (فلنتذكّر هنا مصالحنا الأساسية، بحسب ترتيب الأولويات: صون الذات والميول الزواجية والثروة ووسائل الحياة).

(2) عندما يتبيّن **أن الخير الظاهر** ليس هو **الخير الفعلي**، لن يكمن التفسير، في حالة الأفراد **العقلانيين**، في **خطأ** أو **إخفاق** ما في التفكير يُعزَى إليهم **على نحو ملائم** (ليس نتيجة للكبرياء والزهو مثلًا) لكن يكمن في نقص المعلومات المحتوم، أو ظرف آخر لا مفرّ منه.

(3) الأفعال الطوعية للأشخاص العقلانيين مدفوعة، بشكل جزئي، برغبات معتمدة على المبدأ وعالية الترتيب، ولا تقتصر على الرغبات المعتمدة على الموضوع. ولدى الأشخاص **العقلانيين** على نحو مثالي، تكون هذه الرغبات ذات الترتيب العالي قابلة للتنظيم بالكامل - فاعلةً كليًا وتحت السيطرة.

بذلك، قد يُفضي **التفكّر العقلاني** إلى خلاصة خاطئة، والتي قد تقود بدورها إلى **كارثة** عند التصرّف وفقًا لها. لكن حقيقة أن الخلاصة خاطئة وتؤدّي إلى كارثة هي نتيجةٌ **للحظ السيئ** وليس خطأ الشخص: لم تكن ثمّة **أخطاء** في التفكير أو **تشوهات** عبر المشاعر ...إلخ.

2§– الأساس العقلاني للبنود المنطقية للوئام المدني

إن تصوُّرَ التعاون الاجتماعي هو تصورٌ كيف يمكن نشاطًا اجتماعيًا منسَّقًا أن يكون مرتبًا لزيادة المصلحة (العقلانية) لكل شخص بطرائق تبدو منصفة (منطقية) لكل منهم. وهو يتضمّن فكرة عن الشروط المنصفة للتعاون (المنطقية)، وفكرة عن الخير أو الفرصة لكل شخص متعاون (العقلانية). وفي التصوّر السياسي، فإن الطريقة التي يفكّر فيها هوبز بشأن البشر تحدّد بتفاصيل أكبر كيف يمكن فهم فكرة التعاون الاجتماعي وفهم أفكار العقلانية والمنطقية. وتتعلّق مشكلتنا باكتشاف كيف أن هوبز يفهم العلاقة بين التفكير العقلاني للأفراد من جهة، وقوانين الطبيعة التي تكون مضامينها المنطقية بالبداهة، لأنها تصوغ مبادئ التعاون المنصف أو لكونها، من جهة أخرى، تعرّضنا لعادات عقلية مفصلة لتعاون كهذا. تقليديًا، يتم التفكير بشأن قوانين الطبيعة على النحو الآتي:

(أ) **قوانين الطبيعة** هي القوانين (الأفكار) (**التشريعية**) لذلك الشخص، الربّ تحديدًا، الذي يمتلك **سلطة شرعية** على العالم وجميع مخلوقاته، بمن فيهم البشر.

(ب) باعتبارها قوانين لهذه السلطة الشرعية، فإن هذه القوانين أوامر، وهي بالتالي **قوانين** بالمعنى الحرفي للكلمة (مقابل المبادئ)، بما أن مفردة «قانون» بالتعريف تُعتبَر بمنزلة أوامر شخص ما يمتلك سلطة شرعية.

(ج) هذه القوانين قوانين **طبيعية** (مقابل المكتشَفة) بسبب ما تأمر به، ولكونها قوانين، يمكن تأكيدها بالاستخدام الصحيح للمقدرات **الطبيعية** للعقل، التي يمتلكها البشر ككائنات **عقلانية** عندما نستخدم قدراتنا في التفكير في حقائق **الطبيعة** التي تكون **منفتحة** على آرائنا، وتؤدّي إلى استدلالات ملائمة. أي، من الممكن بواسطة العقل الطبيعي استنتاج أن الربّ موجود، ولا بد من أن الربّ أراد أن يكون الناس سعداء، وأن يعيشوا في مجتمع، وما إلى ذلك. بالتالي، إذا كانت ثمّة مبادئ بعينها تكون لازمة لذلك المقصد الأساس، فلا بد من أنها ستكون قوانين طبيعة، أي قوانين طبيعية، وستمتلك قوة القانون.

بفهم الأمر على هذا النحو، يقول هوبز: «أوامر الربّ، الذي يمتلك السلطة الشرعية علينا، هي **قوانين الطبيعة** عندما تكون هذه الأوامر التي نتلقّاها، كما كانت، عبر ومن خلال عقولنا الطبيعية في ضوء حقيقة الطبيعة، مثل حقائق طبيعتنا البشرية ...إلخ».

أخذ هوبز هذا التأويل (أو تأويلًا مشابهًا) لقوانين الطبيعة في الاعتبار عندما يقول في نهاية الفصل الخامس عشر، ص 80: «أوامر العقل هذه التي يستخدمها البشر باسم القوانين، لكن على نحو غير ملائم؛ إذ هي ليست سوى خلاصات، أو مبرهنات تتعلّق بما يُفضي إلى صون أنفسنا والدفاع عنها؛ بينما القانون، هو بالضبط كلمته، وهو الذي يمتلك السلطة عليهم شرعيًا. لكن، مع ذلك، لو درسنا المبرهنات ذاتها، كما هي منقولة في كلمة الربّ التي تحكم جميع الأشياء شرعيًا؛ ستُسمى قوانين بشكل ملائم».

بيّنتُ في بداية المحاضرة السابقة سبب اعتقادي أن التأويل **العلماني** لمنظومة هوبز هو التأويل **الأساس**. وإن التأويل اللاهوتي المكمّل لا يؤثّر في البنية **الشكلية** لتوصيف هوبز للمؤسّسات السياسية أو مضمونها الجوهري: ما هو مطلوب **لصون ذات** كل شخص في العالم **لا** يتعارض مع ما هو **لازم للخلاص**. وعبر فهمها على هذا النحو، فإن حُجة هوبز مقدّمة إلى الناس **العقلانيين** الذين يستخدمون عقولهم **الطبيعية**. إن إشارة هوبز إلى قوانين الطبيعة بوصفها، من وجهة نظر أخرى، قوانين الربّ **كذلك** قد تعني: إن مقدّمة الاهتمامات اللاهوتية لن تؤثّر أو تغير هذه القوانين، كما لن تؤثّر في جيل الكومنولث.

بذا، أقترح أننا نعتبر قوانين الطبيعة خلاصات **بشكل أساس** لتلك المبادئ والمعايير الخاصّة بالتعاون الاجتماعي التي سيكون إذعان **الجميع** لها عملًا عقلانيًا **لصون** أنفسهم وامتلاك وسائل حياة كريمة. وهذا الإذعان أمر عقلاني **لكل** شخص بشرط أن **يذعن الأشخاص الآخرون كذلك**. بذا، فإن قوانين الطبيعة، عندما يُذعن لها الجميع **عمومًا**، وعندما يكون هذا الإذعان العام **معروفًا** لكل شخص، ستكون **عقلانية جمعيًا**. أو عبر العودة إلى مناقشة

الاستدلال العملي، بإمكاننا القول: تعمد قوانين الطبيعة إلى تحديد مجموعة من المبادئ **المنطقية**، ما دام مضمونها ودورها محدودَين، يكون الإذعان **العام** لها عقلانيًا لكل شخص وأي شخص.

ثمّة طريقة أخرى لتوصيف قوانين الطبيعة هي الآتية[1]: قوانين الطبيعة **شديدة الشبه** بما يسمّيه كانط أوامر افتراضية **جازمة**. هنا، أوامر افتراضية **صالحة** للجميع لمصلحة حقيقة أننا جميعًا، ككائنات عقلانية، نمتلك غاية بعينها هي، تحديدًا، سعادتنا (التي يعتبرها كانط الإنجاز الأول في الترتيب ضمن غاياتنا الكثيرة والمتعدّدة)[2]. وبالنسبة إلى كانط، فإن غاية تحقيق سعادتنا هي تلك التي نحصل عليها، ككائنات **عقلانية**، عبر **الضرورة الطبيعية**. لست واثقًا في ما يعنيه كانط بهذا؛ إذ إن فكرة السعادة، بالنسبة إليه، تتضمّن تصوّرًا محدّدًا عن كيفية الترتيب والتخطيط لإشباع رغباتنا المتعدّدة عبر الزمن. بهذا المعنى، فإن توصيف كانط للعقل العملي مشابه لتوصيف هوبز الذي سبق ذكره. إن كون سعادتنا غاية لنا قد لا يعني سوى أننا، ككائنات طبيعية، **لا يسعنا سوى أن نهتم** سواء أُشبعت رغباتنا أم لا. ولجعل هذا التوصيف متلائمًا مع هوبز، سنستبدل غاية السعادة بتلك الخاصّة بهنائنا الذي يعني الآن **صون ذواتنا ووسائل حياة كريمة**.

يكمن تمييز الأمر الافتراضي من الأمر الصريح في كيفية **تبرير** المبدأ أو التوجيه المماثل، وليس في صيغة أو نمط تعبيره. بذا، أفترض أننا دائمًا نكتب المبدأ أو التوجيه كما يأتي: **أن تفعل كذا وكذا**. التوجيهات: «أن يحفظ المرء عهوده» أو «أن تُبقي نفسك في صحّة جيدة» ستتحدّد ما إذا كانت أوامر افتراضية أم أوامر صريحة بالنسبة إلى الشخص تبعًا **للأساسات** التي ترتكز عليها. قد يعتبر شخصٌ ما أن أيًا منها أمر افتراضي، في نهاية المطاف، أو صريح. قد يعمد شخص **يحفظ عهوده** على أساس أنها **ضرورية لحفظ السمعة الجيدة للمرء** ...إلخ،

(1) هذه القراءة لكانط مقترَحة عند ج. و. واتكنز: J. W. Watkins, *Hobbes's System of Ideas* (New York: Barnes and Noble, 1968), pp. 55-61.

(2) Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, H. J. Paton (trans. & ed.) (London: Hutchinson, 1948), II: 21, Ak. 4: 15f.

إلى اعتبار أن هذا التوجيه أمر افتراضي، بما أن السمعة نمط من أنماط السلطة. بينما محافظة **المرء على صحّته** لأن هذا الأمر **ضروري** إذا عمد المرء إلى أداء واجباته الأخلاقية، يعني اعتبار هذا التحذير أمرًا صريحًا.

بذلك، وضمن أخلاقيات كانط، ثمّة **إجراءان** من الاستدلال العملي: يتحدّد **الأول** عبر الوسيلة التي تُبرَّر فيها أوامر افتراضية **محدّدة**، والذي يتضمّن **المبدأ** العام **للخيار العقلاني** وفكرة سعادتنا الخاصّة؛ بينما يتحدّد **الآخر** عبر الوسيلة التي تُبرَّر أوامر صريحة **محدّدة**، ما يُفضي إلى الإجراء (CI-Procedure)[3]. ويعبر هذا الإجراء عن متطلّبات **المنطقية**: أي القيود على تحديد المبادئ التي ينبغي **للجميع** الإذعان لها ما دام سلوكهم اجتماعيًّا. وتُبرَّر الأوامر الافتراضية لهم ضمن رؤية غاياتهم الخاصّة **بهم**، والتي تتنوع بين الأفراد. بينما تُبرَّر الأوامر الصريحة كمتطلّبات ينبغي على **الجميع** اتباعها، **بصرف النظر** عن غاياتهم الأكثر تحديدًا.

بالتالي، فإن تأويل قوانين الطبيعة بوصفها أوامر افتراضية (بحسب رأي هوبز) سيُفضي إلى هذا: إن القوانين الطبيعية نمط **المضمون** الذي نرفقه بالبداهة مع المبادئ **المنطقية**، أي المبادئ التي نعتقد من خلالها أن كل شخص سيُذعن (بصرف النظر عن غاياته الأكثر خصوصية). بذلك، فإن قوانين الطبيعة مبادئ منطقية. مع ذلك، بالنسبة إلى هوبز، هذه المبادئ مبرّرة في نظر كل فرد، نظرًا إلى امتلاكه غاية صون الذات. وإنها مبرّرة كأوامر افتراضية وأوامر جازمة فعلًا. وباختصار: المبادئ المنطقية عقلانية جمعيًا.

إذًا، وباختصار، بمقارنة رؤية هوبز برؤية كانط مثلًا، سنصل إلى شيء مشابه لهذا:

(أ) الأمر الذي كان يعتبر تقليديًّا قوانين طبيعة (كما هي محدّدة في بداية هذا المبحث) ستمتلك **المضمون** و**الدور** الذي نرفقه **بالمنطقي**. لنسمّها بنود

(3) لتوصيف مفصّل لكانط وإجراء الأمر الصريح، يُنظر: John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Barbara Herman (ed.) (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), pp. 162-181.

الوئام المدني (أو السلام). ويمكن فهم هذه البنود بأنّها بنود **لصون البشر** في عيشهم ضمن المجتمع. هذه البنود هي **موضوع علم الأخلاق** بالنسبة إلى هوبز – العلم الذي يحدّد ما هو **خير** وما هو **شرّ**. تتمثّل جودة هذه المبادئ في اعتبارها وسائل **للعيش المسالم، الاجتماعي والمريح**، والذي يجعل **جميع** البشر (عندما يكونون عقلانيين) يتّفقون على ما هو جيد.

(ب) لكن، مع أن **مضمون** بنود الوئام المدني ودورها معياريان بما يكفي، فإن الأساس الذي يبرّره هوبز من خلالهما **يقع حصريًّا** ضمن بوتقة **العقلاني**: تُبرَّر هذه البنود لكل شخص عبر لجوئه إلى **التفكير العقلاني** كما وُصف أعلاه. هذا ما رأيتُ أن هوبز يقصده حين يسمّيها «مجرّد خلاصات، أو مبرهنات معنيّة بما يُفضي إلى صون نفسه والدفاع عنها» (*Leviathan*, p. 80). إنها تصبح قوانين عندما تُعرَض ضمن صيغة أوامر الربّ. بالتالي، بالنسبة إلى هوبز، **أساسات** المنطقي هي العقلاني.

(ج) لهذا، لا أعتقد (يمكن المرء التشكيك في ذلك بالتأكيد) بعدم وجود فسحة عند هوبز لفكرة الحق والالتزام **الأخلاقي**، كما تُفهم هذه الفكرة عادة. البنية الشكلية للحقوق، والالتزامات، وما إلى ذلك، موجودة؛ لكن إذا كان الحق والالتزام الأخلاقي يتضمّنان أساسات تختلف عن **العقلاني**، كما أعتقد، فلن يكون لذلك مكان في وجهة النظر **الرسمية**. وهذا يفسّر جزئيًا معاداته للعقيدة التقليدية (يُنظر الملحق (أ) في هذا الفصل).

أما بخصوص التزامنا إطاعة قوانين الطبيعة، فيقول هوبز إن قوانين الطبيعة ترتبط بالرغبة في وجوب حصوله (**داخليًا**)، لكن ليس دائمًا في تفعيله (**خارجيًا**)، وذلك لأنه في حال وفى إنسان بجميع وعوده بخلاف الآخرين، فإنه «يجعل نفسه فريسة للآخرين، ويتسبّب في دماره الحتمي، على الضدّ من أسس قوانين الطبيعة كلها» (*Leviathan*, p. 80).

ختامًا، يعطي هوبز تعريفًا للفلسفة الأخلاقية عندما يقول: «السلام جيد، بالتالي الطريق أو وسائل السلام... هي **العدالة والامتنان والتواضع والمساواة والرحمة**... أي **الفضائل الأخلاقية، ورذائلها** المعاكسة، الشرّ. إذًا، علم الفضيلة

والرذيلة هو الفلسفة الأخلاقية؛ بذلك فإن العقيدة الفعلية لقوانين الطبيعة هي الفلسفة الأخلاقية الفعلية» (*Leviathan*, p. 79). إذًا، إنه يعرّف الفلسفة الأخلاقية بوصفها العلم المتعلّق بإملاءات العقل هذه، وقوانين الطبيعة، التي يلزم الجميع اتباعها لو كان المطلوب تحقيق السلام. أو بعبارة أخرى، يرى هوبز أن الفلسفة الأخلاقية هي العلم المرتبط بما هو ضروري لصون خير الناس كجماعات. وهو يدّعي أن غاية الفلسفة الأخلاقية استنتاج وتفسير مضمون هذه المفاهيم، أي قوانين الطبيعة - تفسير سبب اعتمادها على العقلانية. والتوصيف الذي سيكون بإمكاننا إعطاؤه، بالتالي، لكونها مبادئ منطقية، هو أنها ستصبح أنماط التعاليم المطلوبة لتصبح الحياة الاجتماعية ممكنة.

يظن هوبز أنه يفسّر أساس هذه المبادئ، لا كما تفعل المدارس من خلال أرسطو (العادية، العواطف)، أو عبر اللجوء إلى الدين أو الوحي ...إلخ، أو عبر اللجوء إلى **التاريخ**، كثوسيديدس مثلًا. لا يُتوصَّل إلى قوانين الطبيعة كإملاءات عقل عبر **الاستقراء**، عبر دراسة تاريخ الأمم ...إلخ، بل يُتوصَّل إليها بعلم الاستنتاج: عبر العودة إلى المبادئ الأولى لـ **الجسد**، **والطبيعة البشرية**، ورؤية كيف يجب على المجتمع السياسي (المواطن أو **ليفياتان**) أن يعمل، من خلال النظر إلى أجزائه المعروضة حين يكون المجتمع **مفكّكًا**، إن جاز التعبير. إنه يحلّل المبادئ الأولية للمجتمع، والبشر، محاولًا تحديد المصالح الأساسية التي يتحرّك الجميع وفقًا لها. ومن ثم، عبر إسناد كل شيء إلى هذا التحليل، سيَخْلص إلى أنه، بهدف إدراك هذه المصالح الأساسية، من الضروري أن تكون إملاءات العقل هذه، أو قوانين الطبيعة، متبعةً من الجميع. ولتحقيق هذا، يجب، بالطبع، أن يكون ثمّة حاكم موجود. الحاكم، أو **ليفياتان**، شخص متخيّل يجب أن يحقّق غايةً محدّدة. وكما سنرى، في لقائنا المقبل، واجب الحاكم أن يجعل من المنطقي لنا جميعًا أن نحترم هذه الإملاءات، لأننا نعلم أن وجود حاكم فاعل سيضمن أن الآخرين سيحترمونها أيضًا. وفي حال غياب الحاكم، لن يكون من المنطقي أو العقلاني لأي شخص أن يحترمها. الحاكم هو الشرط اللازم ليكون من العقلاني لأي منا أن يتصرّف وفقًا لهذه المبادئ المنطقية، وأن نتبعها. ولو أدّى هذا الشخص المتخيل هذه الغاية أو الدور على نحو فاعل،

يتعيّن بناء المجتمع السياسي، **كما كان**، بطريقةٍ معيّنة. إن ماهية هذه الطريقة، لا بد أن يميّزها العقل كعلم (الفلسفة الأخلاقية).

المحاضرة الثالثة عن هوبز: الملحق أ (1979)

معرفة ما إذا كان هوبز يؤمن بالالتزام الأخلاقي

سأبدأ مناقشة هذه المسألة من خلال تأمّل ردّ هوبز على الأحمق الذي يقول بعدم وجود عدالة[4].

1 - أطروحة هوبز هي هذه: في حالة العهود، وعندما يكون طرف أدى دوره **أساسًا**، أو حيث تكون ثمّة **سلطة** لإرغام طرف آخر على أداء دوره (أو تقديم تعويض)، فإنه سيكون **دائمًا** متوافقًا مع **التفكير الصحيح** لنا لنخدم عهودنا. (لنفترض أن إنشاء العهد كان عقلانيًا لكلا الطرفين). وكما عبرنا عن ذلك من قبل: في هذه الشروط، من العقلاني (دائمًا) أن نكون **منطقيين**. إن الوفاء بالعهود (الصالحة) هو دائمًا أحد إملاءات **التفكير الصحيح**.

2 - يعرض هوبز ثلاث نقاط لدعم هذه الأطروحة:

(أ) إنه لا يُنكر أن المرء قد ينقض العهد ويعمد، كما ستبين الأمور، إلى الكسب بشكل كبير بالتالي؛ لكن يعتقد هوبز أننا عاجزون **منطقيًا عن توقع الكسب**. وبافتراض **وجود** طريقةٍ بعينها للحياة الاجتماعية، **فإن التوقع المنطقي الوحيد** هو ذلك المتعلّق بخسارتنا. وحقيقةُ أن نقض العهد قد ينجح **أحيانًا** لا تُظهر الأمر المعاكس. وسيستمرّ أولئك الذين يكسبون من نقض العهود بالتصرّف بما يناقض التفكير الصحيح، بما أنهم كانوا **عاجزين منطقيًا** عن توقع الكسب.

ينطبق هذا، كما يلاحظ هوبز، على حالة العصيان الناجح الذي يخلع الحاكم وينصّب حكومة فاعلة بالنتيجة. إن حوادث من هذا النوع ليست

---

(4) S: 120–130 in I: Ch. 15 [1st ed., 72f]

معروفة، لكن أولئك المنخرطين في العصيان سيتصرّفون، مع ذلك، بما يناقض العقل: لن يكون لديهم أدنى سبب لتوقع نجاحهم، أو في حال نجاحهم، أن يكون مثلهم مشجعًا للآخرين ليطيحوا الحكّام على نحو **يجلب لهم الدمار في نهاية المطاف.**

(ب) حجّة هوبز الأخرى هي أننا نعتمد كليًا على مساعدة الحلفاء للدفاع عن أنفسنا ضد الآخرين؛ وأن أي شخص سينقض عهدهم سواء عبر **التصريح** باستعداده الفعلي لخرق العهد (التصريح بازدواجيتهم، لو جاز التعبير)، فإنهم، في شتّى الأحوال، سيكونون عاجزين عن توقع مساعدة الآخرين وعونهم؛ وإلا إذا نقضوا عهدهم بصمت (من دون أن يعلم الآخرون بذلك)، فسيكونون مقبولين من حلفائهم **خطأ**، أو **بالغلط**، **إذ** ليس ثمّة مجال لمعرفة أن الخطأ أو الغلط لا يمكن الاعتماد عليهما **منطقيًا**، مع وجود عاقبة الخسارة في أمن المرء. بذا، فإن نقض العهود الصالحة، أكان ذلك صراحةً أم سرًا، يُفترض به أن يُفضي، **منطقيًا**، إلى خسارتنا في نهاية المطاف؛ إذ يجب أن **نفترض** أن حفظ العهود هو **دائمًا** وسيلة ضرورية لصون ذواتنا.

(ج) يحاجُّ هوبز أيضًا أن الاعتبارات اللاهوتية (بما يخص خلاصنا وحفظنا الأبدي للعهود) لا يمكن استحضارها لإعطاء خلاصة مختلفة. ليست ثمّة طريقة لمعرفة طبيعية لحيواتنا بعد الموت، لذلك فإن نقض العهود على أساس اعتباراتٍ كهذه (مثلًا، نقض العهود مع أولئك المعتنقين معتقَدًا آخر، والذين يُعتبرون مهرطقين) أمرٌ مناقضٌ للعقل.

3 – لخّصتُ حُجة هوبز المناقضة للأحمق الذي يقول بعدم وجود عدالة، وذلك، ببساطة، لتأكيد أنه في هذه الفقرة الحاسمة جدًا، سيكون الاعتماد حصريًا على مصلحتنا الأولية في أماننا وصون ذواتنا (بما فيها، هنا، الرغبة في حياة كريمة). ويؤكّد هوبز أن:

من غير **المنطقي** أبدًا توقع الكسب (كما يُحكَم عليه عبر صون ذواتنا) من نقض العهود **الصالحة**، إن حدث **أحيانًا** وبدا نقض العهود مدعاةً للكسب فعلًا.

يستخدم هوبز الحُجة في مسألة أمر حقيقي، والتي بناء عليها يكون التوقع ممكنًا بافتراض وجود الشروط **الدائمة** للحياة البشرية وميول السيكولوجيا البشرية.

ويمكن تدعيم حُجة هوبز من خلال تأكيد مسألتين يعمد هو بذاته إلى التشديد عليهما في موضع آخر:

(أ) **أولًا، الشكوك الهائلة التي تكتنف** الحياة البشرية عندما تكون شروط السلام والأمن مهدّدة أو مقوّضة. وبوجود هذه الشكوك والخسائر الهائلة التي تكون محتملة **من دون وجود** السلام، سيقوم الشخص العقلاني، على نحو ملائم، **بتقليل شأن** احتمالات الحاضر والمكاسب المباشرة من نقص الثقة، **والشروط الموجودة للسلام.**

(ب) **ثانيًا**، سيعمد الشخص العقلاني إلى تمييز أن **الكبرياء والزهو** هما أكثر ما يبدو أنهما **سيدفعان** بنا إلى نقض العهود (عندما يسود السلام وتُحفَظ العهود الصالحة). يشوّه الكبرياء والزهو إدراكنا وتتحرّض أفكارنا، وستمكّن، حال تصحيحها، من رؤية أنها خاطئة ومدمّرة لصون ذواتنا.

4 – من دون شك، قد يجد كثير منا أن حُجة هوبز غير مُقْنعة بالاستناد إلى **حقائق** المسألة. قد تبدو أمثلة معضلة السجينين في المسائل السياسية أنها تفنّد حُججه. لكن ينبغي لنا، كما أعتقد، أن نقاوم فكرة أن هوبز غافل عن هذه الأنماط من الحالات، وأنه أقل منا دهاءً، وأنه لم ير الاحتمالات الأكثر سوداوية.

أعتقد أن الفكرة الأساس لهوبز بشأن محاولة إظهار أن من **العقلاني**، كما يشير توصيفه للعقل العملي، أن نكون منطقيين، قد قادته إما إلى تجاهل هذه الحالات وإما إلى اعتبارها غير مهمّة، فعلًا. وأن خطأه في هذه المسألة، إذا اعتبرناه خطأً، ليس **غباءً** بكل تأكيد؛ بل نابعٌ من فكرته الضمنية. يرغب هوبز في اللجوء حصريًا إلى مصلحتنا في صون ذواتنا لأنه يريد اللجوء حصرًا إلى المصالح الأكثر جوهرية التي يعتقد **بعدم** وجود أحد شكّك في أهمّيتها. بذلك، فإن هوبز يبسط المسألة على نحو زائد، لكن عمدًا.

5 – تُظهر الحُجة ضد الأحمق، كما أعتقد، أن هوبز لا يلجأ، حقيقةً، إلى فكرة الالتزام الأخلاقي (كما تُفهَم عادة) **في هذه الحُجة**. لكن، هل أظهرنا، حتى الآن، أن تصوّره عن العقل العملي لن **يسمح** له بفعل ذلك؟ ما الذي يبدو أن تصوّره عن العقلانية سيُقصيه؟ لنقل إنها فكرة **المنطقي** في السياق الآتي:

(أ) **أولًا**، ثمّة أنواع مختلفة من مواطن التفكير التي يمكننا تطبيقها في نقض العهود. لا يُحاج هوبز ضد الأحمق لأن الأحمق يلجأ إلى **النمط الخاطئ** من التفكير؛ بل هو يفنّد طروحات الأحمق. في المقابل، فإن الشخص **المنطقي** لن يعتقد أن من [التفكير] **الملائم** عبر الحنث بوعده أن يكسب فرصة **ما** دائمة على الأمد الطويل. لعل الوضع قد تغير بهذا الشكل، حيث سيعمد، إذا شهد التغيّر، إلى عدم إطلاق الوعد أساسًا؛ إذ قد يعمد تناول مختلف للأمر إلى تحسين فرصته في الكسب. وعلى الرغم من ذلك، هذا **غير كافٍ** للتراجع عن هذا التعهّد. بذلك، فإن إحدى سمات فكر الشخص **المنطقي** هي هذه: يجب حفظ العهود ولو أدت إلى **خسارة** ما، كما سيتبيّن الآن، في فرص المرء، وإن كان هذا يعني خسارةً **كليةً بعينها**.

(ب) **ثانيًا**، للشخص المنطقي اهتمام ما، بمعنى عام، بماهية اعتبارات **الإنصاف** وتوزيعات الكسب والخسارة بين أطراف اتفاق ما مثلًا. ومن المهم هنا موازنة الفرص حين إجراء الاتفاق، وهي ما يمكن أن نسميها **سلطة المساومة** الخاصّة بالناس. الصفقة المنطقية هي تلك التي تحقّق شروطًا محدّدةً للإنصاف بشأن الخلفية. وسنحاول لاحقًا مناقشة ماهية هذه الشروط في آراء محدّدة. لكن من الجدير بالملاحظة أن هوبز، في رده على الأحمق، لا يذكر هذا العنصر؛ بل إن سياق تصوّره السياسي مناقض له فعليًا. يقول هوبز إن الوعد مُلزِم حتى عندما **يُرغَم** المرء على إطلاقه (1: الفصل 14، ص 69)، أو في حال لم يكن أمامه بديل أصيل؛ إذ إنه لا يزال تصرفًا **طوعيًا**، مثل جميع التصرّفات المماثلة، فإنه ينفد مع احتمال زيادة لفرصتنا **الخاصّة** [بالكسب].

بذلك، أختم بالقول إن رؤية هوبز، كما يُعبَّر عنها في رده على الأحمق، لا **تُفسح** أي مجال للفكرة **الاعتيادية** للالتزام الأخلاقي (كالوعود... مثلًا)، لأن

هذه الفكرة تتضمّن اهتمامًا بالإنصاف (مثلًا، الأوضاع التي تُطلَق الوعود ضمنها) وبحفظ العهود حتى في حال **كنا** سنفعل أمرًا أفضل. وإذا قاربنا توصيف هوبز للعقل العملي بصرامة، فسنجد أن كلا الأمرين مُستبعد.

المحاضرة الثالثة عن هوبز: الملحق ب

قوانين الطبيعة الخاصّة بهوبز: ليفياتان، الفصلان 14 و15

قانون الطبيعة = معرف كمبدأ يُوجده العقل ويمنعنا من فعل ما هو مدمّر لحيواتنا ...إلخ (*Leviathan*, p. 64).

القانون الأول للطبيعة: الفرع الأول: السعي إلى السلام؛ الفرع الثاني: الدفاع عن أنفسنا (64).

القانون الثاني للطبيعة: أننا سنكون مستعدّين، عندما يكون الآخرون كذلك، للتخلّي عن حقوقنا بهدف إحلال السلام (64 وما بعدها).

القانون الثالث للطبيعة: تطبيق العهود المبرَمة (71).

القانون الرابع للطبيعة: الامتنان: عدم حمل أي شخص على رفض نيتهم الحسنة (75–76).

القانون الخامس للطبيعة: التكيّف المتبادل (76).

القانون السادس للطبيعة: العفو عن الإساءات عند التوبة (76).

القانون السابع للطبيعة: العقاب من أجل الخير المستقبلي فحسب، لا من أجل الانتقام (76).

القانون الثامن للطبيعة: عدم إظهار ازدراء الآخرين وكراهيتهم (76).

القانون التاسع للطبيعة: الاعتراف بالآخرين كأشخاص مساوين لك بحكم الطبيعة، بما يناقض الكبرياء (76–77).

القانون العاشر للطبيعة: في زمن العقد الاجتماعي، لا يمكن أحدًا الاحتفاظ بأي حق لا يكون الإنسان مستعدًّا للسماح للآخرين بالاحتفاظ به، بما يناقض الغرور (77).

القانون الحادي عشر للطبيعة: أن يحكم القضاة بالمساواة بين البشر (77).

القانون الثاني عشر للطبيعة: استخدام المشاعات (77).

القانون الثالث عشر للطبيعة: استخدام الكثرة (78).

القانون الرابع عشر للطبيعة: استخدام الكثرة الطبيعية: حق البكورة [حق البِكر في كامل الإرث] (primogeniture) (78). (11-14 عدالة التوزيع).

القانون الخامس عشر للطبيعة: السماح للوسطاء بإدارة آمنة (78).

القانون السادس عشر للطبيعة: إخضاع النزعات إلى التوسط (78).

القانون السابع عشر للطبيعة: لا يمكن الإنسان أن يحكم في قضية تخصّه (78).

القانون الثامن عشر للطبيعة: لا يمكن أي إنسان أن يحدّد المتحيّز اعتمادًا على أسباب طبيعية (78).

القانون التاسع عشر للطبيعة: يجب على القاضي في النزاعات ألا يفاضل بين الشهود في صدقيتهم ...إلخ (78) (15-19 العدالة الطبيعية).

موجز قوانين الطبيعة: عامل الناس كما تحب أن يعاملوك (79).

قوانين الطبيعة **تُلزِم داخليًا** (79).

تعريف الفلسفة الأخلاقية: العلم المتعلّق بما هو خير أو شرّ في مجتمع بشري (79 وما بعدها).

الحُجة الداعمة قوانينَ الطبيعة انطلاقًا من الشروط اللازمة للسلام (80).

قوانين الطبيعة تُعتبر على نحو غير مناسب قوانين: إنها تملي على العقل، وهي مبرهنات تتعلّق بصون ذواتنا (80).

[1983] بما يخص التزامنا إطاعة قوانين الطبيعة، يقول هوبز إن قوانين الطبيعة ترتبط برغبة وجوب حدوثها **(داخليًا)**، لكن ليس تفعيلها دائمًا **(خارجيًا)**، لأنه في حال وفى الإنسان بكل ما وعد به، ولا يمكن أحدًا غيره فعله، فإنه «سيجعل نفسه فريسة للآخرين، ويجلب انهياره الذاتي، بعكس جميع قوانين الطبيعة» (*Leviathan*, p. 79).

إنه يعتقد أن كل قانون طبيعة هو للمصلحة العقلانية لكل فرد. إذًا، أمامك حُجة فعلًا، تقول إن السمات المنطقية للحياة الاجتماعية تبرّر عبر الفرصة العقلانية لكل شخص. يعرض هوبز حُجةً يريد من خلالها تبرير جميع المبادئ التي تندرج ضمن قوانين الطبيعة كأوامر من هذا النمط، لكن حصرًا لو كان بالإمكان افتراض أن أي أحد آخر سيتّبعها.

الفصل الرابع
المحاضرة الرابعة عن هوبز

دور الحاكم وسلطاته

كنتُ قد تمعنتُ في الأساسات التي قادت هوبز إلى الاعتقاد بأن حالة الطبيعة لا بد من أن تتحوّل إلى حالة حرب، حيث ستكونان الأمر ذاته من الناحية الفعلية. إن حالة الحرب هي الحالة التي تكون تدميرية بشكل متبادل، ولنفترض أنها، بالمجمل، مدمّرة للجميع. وما دام البشر عقلانيين، فإنهم سيرغبون إذًا في تجنّب تدهور الأمور إلى حالة الطبيعة. وما حاولتُ فعله هو إعطاء تأويل أكثر نفعًا لحُجة هوبز عبر التشديد على مظاهرها التي تحتكم إلى السمات الطبيعية والدائمة للحياة البشرية، وعبر تجنّب التركيز على عناصر أكثر دراماتيكية تركّز على الكبرياء والزهو وعناصر أخرى من النمط ذاته. وعلى الرغم من أن علينا، بالطبع، الاحتراس من تلك الاحتمالات؛ وإن لم نكن نعلم أنها تشكّل فعلًا الحالة التي لا يزال ينبغي لنا أخذها في الاعتبار.

يبدو، ببساطة إذًا، أن رؤية هوبز المتعلّقة بدور **الحاكم** تعني **تكريس**، بالتالي صون، تلك الحالة الاجتماعية التي يحتكم فيها الجميع، طبيعيًا واعتياديًا، إلى قوانين الطبيعة، التي يسمّيها هوبز «حالة السلام». يكرّس الحاكم المجتمع عبر فرض عقوبات فعلية تُبقي الجميع «في رهبة». **إن المعرفة العمومية** بأنّ الحاكم فاعل هي التي جعلت إطاعة كل شخص أن لقوانين الطبيعة بالتالي عملًا عقلانيًا. إنه يمنح الجميع **ضمانة** بفرض قوانين الطبيعة. وسيُذعن كثير من الناس بالنتيجة، **عارفين** أن الآخرين سيُذعنون معهم.

والآن، أودّ ذكر أمور بشأن البنية الشكلية للوضع في حالة الطبيعة، وسأفعل ذلك عبر مقارنته بلعبة معضلة السجينين (Prisoner's Dilemma)، وهي فكرة يبدو أن عالم رياضيات من برنستون، هو ألبرت وليام تاكِر (A. W. Tucker)، قد ابتكرها في عام 1950. معضلة السجينين حالة للعبة ذات محصّلة غير صفرية يمارسها لاعبان غير متعاونَين. إنها غير تعاونية لأن الاتفاقات ليست مُلزِمة (أو مفروضة)، وذات محصّلة غير صفرية لأنها ليست حالة يربح فيها شخص ما يخسرها لشخص الآخر. وغالبًا ما تُناقَش في سياق المؤسّسات السياسية، وكذلك في حالة المفاهيم الأخلاقية. ولعلّ كثيرين منكم قد سمعوا بها.

كمثال أنموذجي على معضلة السجينين، نجد مصفوفة المردود الآتية (يُنظر الجدول (4-1)). تخيّل وجود سجينين اعتُقلا بسبب جريمة، وأُخضعا للاستجواب، وأُحضر كل منهما منفردًا إلى مكتب مدّعٍ عامّ يسعى إلى دفع كل منهما إلى الاعتراف. وبهدف تحقيق هذه الغاية، يعمل المدعي العام على جعل كل منهما، بشكل منفرد، واعيًا للخيارات والعواقب الآتية: لو لم يعترف أي منهما، سيتّهمان بارتكاب جريمة أقلّ شناعة بعض الشيء، حيث سيُسجنان سنتين، وإذا اعترفا، فسيُسجنان خمس سنوات. وإذا اعترف أحدهما بخلاف الآخر، يُخلَى سبيل الذي اعترف، فيما سيُسجَن الآخر عشر سنوات. هذا كله مُشار إليه في (الجدول (4-1)). في كل حقل رقمان: الرقم الأول هو عدد سنوات سجن الأول، والرقم الثاني هو عدد سنوات سجن الثاني.

تتعلّق معضلة السجينين بكيفية موازنة العواقب الوخيمة ومقارنتها لكل منهما في هذا الوضع. يقال إنّ خيار «الاعتراف» «يسيطر» على خيار «عدم الاعتراف» لكلا السجينين. وما يعنيه هذا هو أن الأمر الأكثر عقلانية كي يفعله كل منهما هو الاعتراف، بصرف النظر عما يفعله الآخر. بذا، فإنه يدفع السجين الأول في كل حالة إلى التصرّف بحسب الصفّ الثاني في الجدول؛ أي الاعتراف؛ إذ لو لم يعترف السجين الثاني، لنجا السجين الأول من العقوبة كليًا، كما يشير الزوج «0.10» في الصف الثاني. بينما إذا لم يعترف، ولم يعترف السجين الثاني كذلك، فسينال السجين الأول سنتَين (كما يشير الزوج «2.2»

في الصف الأول). وإضافة إلى ذلك، فإن الاعتراف ونيل خمس سنوات سجنًا أفضل من السيناريو الثاني الذي يتضمّن عشر سنوات. والأمر مماثل لكل منهما. بذلك، سيكون أمام كل منهما جائزة تشجيعية للاعتراف بحُكم أن الصف الثاني يسيطر على النسق الأول، والعمود الثاني يسيطر كذلك على العمود الأول. وإن مسار الحوادث الأكثر منطقية لكليهما – أي ألا يعترف أي منهما – هو غير ثابت، إذ لن يكون أي منهما واثقًا في أن الآخر سيفعل الأمر ذاته؛ وستكون عاقبة المرافعة عن البريء مع اعتراف الآخر هي عشر سنوات في السجن. وعبر الاعتراف، سيضمن المرء إما إخلاء سبيل وإما عقوبة خمس سنوات في السجن كحد أقصى، كما يشير الزوج «5.5» في الحقل السفلي الأيسر. وعبر عدم الاعتراف، سيُخاطر المرء بعقوبة عشر سنوات على أمل الحصول على سنتين فحسب. بذلك، فإن فعل الاعتراف **يُعتبَر مسيطرًا** على فعل عدم الاعتراف، لكل منهما بالقدر ذاته.

الجدول (4-1)

معضلة السجينين 1

	السجين 2: عدم الاعتراف	السجين 2: الاعتراف
السجين 1: عدم الاعتراف	2.2	10.0
السجين 1: الاعتراف	0.10	5.5

ستكون الحصيلة لكلا السجينين، لو اختارا البديل المسيطر، **توازنًا ثابتًا**، أي سيحتمل كل منهما الخسارة لو لم يعترف هو واعترف الآخر. إذًا، سيكون الزوج السفلي الأيسر نقطة ثابتة، بمعنى أنها لن تدفع أيًا منهما للانحراف عنها. من الجانب الآخر، إذا تصرف كلٌ منهما بعقلانية واعترف، فسيتبيّن، على الرغم من ذلك، أن كليهما سيكون أسوأ حالًا مما لو استطاعا ترسيخ المسار الأكثر منطقية للفعل – لو استطاعا الاتفاق على عدم الاعتراف، ومن ثم تفعيله. السجينان معزولان، لكن حتى لو تمكّنا من الاجتماع وقال كل منهما «أعدك بعدم الاعتراف»، فسيبقى احتمال أن لا يثق أحدهما في الآخر قائمًا بعدم حفظ

العهد. إذًا، لن يفيد الوعد ما لم يكن ثمّة علاقات صداقة أو مشاعر صلات ثقة سابقة كُرِّست بينهما. أو لو كانا منتميين إلى جماعة أو عصابة، يكون قائدها متأكدًا أن من ينهار ويعترف سيكون «طعامًا للأسماك»، وإلا سيُغوَيان بالاعتراف، وهذه هي النقطة الجوهرية.

صلة هذا الأمر بهوبز أن الناس الذين يفكّرون في إعطاء الوعود في حالة الطبيعة ينظرون إلى الوضع ذاته تقريبًا (مع أنّه ليس هو نفسه في أي حال من الأحوال). وجه الاختلاف الأول أن حالة الطبيعة ستصبح لعبة متكرّرة. بمعنى آخر، سينخرط المرء في هذا الوضع مع حلفاء على نحو طبيعي ليس مرة واحدة فقط، بل مرة تلو أخرى، وأن حالة كهذه ستكون مختلفة عن الوضع الذي يكون فيه صدام واحد فقط. مع ذلك، تُعتبَر رؤية هوبز أن الشرط العام للبشرية أن تكون هناك حالتان مستقرّتان فحسب، إحداهما هي حالة الطبيعة، التي هي حالة الحرب. أما الثانية فيمكن المرء أن يسمّيها «حالة **ليفياتان**» التي يكون فيها، كما يقول هوبز أحيانًا، حاكم مطلق يرسّخ قوانين الطبيعة، ويتأكد من أن الجميع يعملون وفقًا لها.

إن السبب الذي يجعل حالة الطبيعة تتحوّل إلى حالة الحرب، وسبب كونها حالة ثابتة، بمعنى أن من الصعب الخروج منها، هو عدم وجود حاكم فاعل. لا نفع للعهود، إذ إن كلمات كتلك، كما قال هوبز، لا تأثير لها، إذ لا يثق أي شخص في أي شخص آخر بشأن حفظها. وسبب هذا هو أن الشخص الذي يفي بالعهد أولًا لا يمتلك وسيلة للتأكد من أن الطرف الآخر سيفي بالعهد في غياب الحاكم. في العهد، عادةً يكون الإيفاء المطلوب بالعهد مقسّمًا زمنيًا. يفي شخص بالعهد أولًا، وبعد أسابيع أو شهور يفي شخص آخر بالعهد. وبين اللحظة التي وفى فيها الشخص الأول بالعهد واللحظة التي يقوم فيها الشخص الآخر بعمله، قد يتغيّر الوضع، وقد يكون حينئذ للشخص سبب ما لعدم حفظ العهد. ولن يكون للشخص الأول، مع علمه بهذا، أي أساس يستند إليه لحفظ دوره من العهد في المقام الأول. لذا، وبشكل طبيعي، لن يكون ثمّة مغزى من الدخول في عهود في تلك الحالة. يوردها هوبز على هذا النحو «لذا، فإن

الشخص الذي سيفي بالعهد أولًا، لن يعمد إلا إلى خيانة نفسه أمام عدوه؛ بما يناقض الحق (الذي ليس بإمكانه إسقاطه) بالدفاع عن حياته، ووسائل العيش» (*Leviathan*, p. 68).

الآن، بهدف فهم السبب الذي يجعل هوبز يعتبر أن إيفاء المرء بالعهد أولًا نوعًا من خيانة الذات، فلنتأمل مجدّدًا معضلة السجينين. تقوم أطروحة هوبز على أن حالة الطبيعة، التي هي حالة حرب، حالةٌ ثابتة، بشكل يقارب كثيرًا ثبات الزاوية السفلية اليسرى من معضلة السجينين. إنها لا تدفع أحدًا إلى التخلّي عن هذا الخيار. بذلك، في غياب أي تغيير في الشروط الأساسية، سيكون الوضع حالة مستقرّة، أي إذا لم تكن ثمّة عقوبة خارجية، مثل تلك التي نوقِشت، خارج الوضع الكلّي الذي يكون السجينان فيه، فسيعترف الاثنان، على الرغم من أن كليهما سيكون في وضع أفضل لو لم يعترف.

وكمثال عن وضع فعلي، تكون حالة الطبيعة لا تزال موجودة فيه، يذكر هوبز العلاقة بين الدول – الأمم (*Leviathan*, p. 63). لنتأمّل هذه المصفوفة (الجدول (4-2)). لتمثيل تلك الحالة. في الزاوية اليسرى العلوية، نضع الحرف «س» كدلالة على السلام، ونضع في [الزاوية] اليسرى السفلية «إ، خ» حيث يكون «إ» هو الإمبراطورية، و«خ» هو الخضوع، ونضع في [الزاوية] اليمنى العليا «خ، إ»، أي الخضوع والإمبراطورية. ويعكسها المرء. ثم في [الزاوية] اليمنى السفلية، نضع «ح، ح»، أي «حرب، حرب»، أو في حال كان الوضع سيئًا بما يكفي، نضع «د، د»، أي «دمار، دمار».

الجدول (4-2)

معضلة السجينين 2

	الأمة 2: الإذعان	الأمة 2: عدم الإذعان
الأمة 1: الإذعان	س، س	خ، إ
الأمة 1: عدم الإذعان	إ، خ	ح، ح [د، د]

إذا كان الحرفان «د، د» سيئين بما يكفي، حيث تقاربان حالة الردع [النووي]، فقد لا يرغب المرء، عندئذ، بخرق الاتفاق. لكن في الحالة المقابلة، في حالة اتفاق تسلّح، قد يصبح المرء أمام وضع مماثل لمعضلة السجينين؛ أي سيكون الاتفاق لنزع الأسلحة، أو لتخفيف التسلّح، مضطربًا إلى درجة كبيرة. وإذا كان بإمكان كلا الطرفين احترام الاتفاق، فسنكون حينئذ في الزاوية اليسرى العلوية، وسيتمكّن الجميع من الخلاص. لكن، هناك دائمًا خطر عدم التمكّن من الثقة في الطرف الآخر لأداء دوره. إذًا، إنها حالة يحصل فيها المنتهِك على جميع المكاسب، وستنتهي أنت في ذلك الوضع، أو تميل لتنتهي، في الزاوية اليمنى السفلية، بالحرب أو وضع أسوأ حتى، أي الدمار المشترك.

المشكلة إذًا، كما يراها هوبز، هي **كيفية ترقية أنفسنا من حالة الطبيعة** إلى حالة مجتمع **ليفياتان.** كيف يمكننا فعل ذلك، بوجود حقيقة أن الاتفاقات بين الأفراد في حالة الطبيعة خاضعة لنمط الاضطراب الذي ناقشناه توًّا؟ يعتبر هوبز أن هذه المشكلة تتعلّق بتحديد ما هو ضروري لإخراج أنفسنا من حالة الطبيعة.

ما علينا فعله أولًا، سيكون تحديد حالة اجتماعية ذات منفعة مشتركة تتضمّن سلامًا ووئامًا مدنيًا مستقرًّا وآمنًا. ما تلك الحالة وما المبادئ التي تميّزها؟ وفقًا لرؤية هوبز، قد يكون بالإمكان تمييزها، **أولًا**، عبر مبادئ إملاءات العقل، التي هي قوانين الطبيعة (*Leviathan*, p. 63)، **ثانيًا**، عبر فكرة أن تلك القوانين تترسّخ على نحو فاعل عبر حاكم أو سلطة مشتركة تمتلك جميع السلطات الضرورية لفعل ذلك. إذًا، ستعطي قوانين الطبيعة المبادئ الخلفية، ليأتي بعدئذ الحاكم متسلّحًا بتلك السلطات اللازمة والفاعلة، ومن ثم، بالطبع، على رأس كل هذا، ستكون هناك تشريعات الحاكم الخاصّة، أي القانون المدني.

ثم سيكون الأمر **الثالث** الذي يجب على المرء فعله وهو التحرّك لتهيئة هذه الحالة ذات المنفعة المشتركة. يرى هوبز أن هذا الأمر ثمرة العقد الاجتماعي، الذي يعني تكريس الحاكم عبر «التعيين» أو التفويض. يُلاحظ أنه يعتقد أن الحاكم قد يتكرّس كذلك عبر الاقتراع، أو «الاكتساب» كما يقول.

هذه نقطة شديدة الأهمّية يجب ذكرها، تحديدًا أن الحاكم يمتلك السلطات ذاتها في جميع الحالات، سواء بالقهر أم بالتفويض أو بالنظام عبر العقد الاجتماعي. ويشير هوبز إلى أننا، إذا كان أمامنا بلدان يحكمهما الحاكم ذاته، لكن حُكم الحاكم في أحدهما كان بالاستحواذ أو بالقهر، وفي الآخر عبر عقد اجتماعي تكرّس عبر التفويض أو النظام، فسيمتلك الحاكم السلطات ذاتها تحديدًا في كلا البلدين (*Leviathan*, p. 102) ليس ثمّة أدنى اختلاف. وسيكون، فعلًا، النظام الدستوري ذاته. (أستخدم اصطلاح «دستوري» هنا بمعناه الواسع، من دون أن يتضمّن أي ميثاق حقوق أو ما إلى ذلك).

ما سيحدث بعدئذ، هو أن هذه الحالة ذات المنفعة المشتركة يجب أن تستقر عبر تعيين قوة ستكفل أن يمتلك كل شخص، على نحو طبيعي، **دافعًا كافيًا** للامتثال لهذه القواعد، وأن يكون من الاعتيادي الامتثال لها. لا يفعل الحاكم هذا عبر تغيير شخصية أي إنسان، فعلًا، أو عبر تغيير الطبيعة البشرية، بل إن ما يفعله هو **تغيير الشروط الأساسية** التي يفكّر الناس وفقًا لها، والتي يحرّرون العقود وفقًا لها ويقرّرون احترامها والاحتكام إلى المبادئ الأخرى للعقل أو قوانين الطبيعة. بالنتيجة، وبوجود الحاكم، سيصبح الآن من العقلاني أن نفعل ما لا يمكن فعله في حالة الطبيعة، تحديدًا الاحتكام إلى قوانين الطبيعة. إذًا، لنكرّر، ما يفعله الحاكم ليس إصلاح البشر، أو تغيير شخصياتهم، بل تغيير الشروط الأساسية التي يفكّر الناس بموجبها.

ربّما يكون مثال مألوف مثالًا جيدًا. فلنأخذ حالة السداد الطوعي لضريبة الدخل. أفرض الآن أمورًا منها اعتقادنا أن ضرائبنا تُنفَق بحكمة على أشياء نحتاج إليها جميعنا، وأن طريقة تحصيل ضريبة الدخل منصفة، حيث لا تكون لدينا أنماط مختلفة من التفكير في أن الناس ربما لم يكونوا راغبين في دفعها. ولتكن حصيلة تلك الافتراضات أن ضريبة الدخل التي ستُحصَّل تُنفَق على أشياء يحتاج إليها الناس، للمصلحة العامّة، والافتراض أنّ الجدول الضريبي منصف. وإذا كان لديك مخطّط طوعي لضريبة الدخل، ربّما يصبح الجميع سعداء في دفع ضرائبهم إذا اعتقدوا أن كل شخص آخر يفعل الأمر ذاته. لكن،

في المجتمع الكبير قد يقول المرء بعد تفكير «لا أعرف ما إذا كان كل شخص غيري يدفع ضرائبه، ولا أريد أن أُستَغَل من الآخرين. ولا أرغب في أن تُستغَل نزاهتي من أولئك الذين قد ينكثون العهد ويُحجمون عن الدفع». إنها حالة تتضمّن أنه وإن كان الجميع نزيهين، وإن كان الجميع مستعدّين لدفع ضرائبهم لو دفعها الآخرون، فسيبقى من المنطقي على الجميع أن يوافقوا على تنصيب حاكم مسلّح بالسلطات اللازمة للتأكد من أن الجميع يدفعون ضرائبهم. ومن العقلاني تمامًا بالنسبة إلينا جميعًا أن نوافق على فعل ذلك، أي أن نوافق على الحاكم، إذ لو لم يحدث هذا، لما كان لدى أي منا وسيلة للتأكد من أن كل شخص غيرنا سيدفع الضريبة.

في هذا المثال، لم أفترض أن هناك مخادعين. لقد افترضتُ أن الجميع سعيدون في دفع ضرائبهم، لكن في حال علموا أن كل شخص سواهم سيدفع. وما يفعله الحاكم، بالتالي، هو **تكريس** هذا المخطّط، حيث يقوم الجميع بما يُفضي إلى مصلحتهم المشتركة فعلًا. وغالبًا ما يصادف المرء في الحياة الاعتيادية أمثلة كثيرة مماثلة. وتتعلّق الفكرة أن من **العقلاني** لكل منا أن **يرغب** في فرض نوعٍ ما من **العقوبة الإلزامية**، وإن لم يكن هناك أحد لا يرغب حقيقةً في فعل ما يُفترَض به فعله. وأعتقد أن هوبز أحد أوائل من امتلكوا فهمًا واضحًا بشأن هذه الأوضاع.

الآن، لنتناول فكرة **التفويض** ولنمضِ بطرح أمر ما بشأن القوانين العادلة والجيدة. نوقشت فكرة التفويض في الفصل السادس عشر ونهاية الكتاب الأول من **ليفياتان**. هنا، نجد أن هوبز يكتب بخصوص جيل الكومنولث كنوعٍ من تجاوز حالة الطبيعة التي يكون تصرف كل شخصٍ فيها، كما وصفناه توًّا، هازمًا للذات. يبدأ هوبز الفصل 16 بتعريف لـ «الشخص»، الشخص هو ذلك **الذي تُعتبر أقواله أو أفعاله، إما خاصة به، وإما بكونها ممثّلة لأقوال شخص آخر وأفعاله، أو لأي أمر آخر منسوب إليه، أكان ذلك حقيقة أم خياليًا**. وعندما تُعتبر خاصة به، سيُسمى **شخصًا طبيعيًا**: وعندما تُعتبر ممثّلةً لأقوال شخص آخر وأفعاله، سيكون **شخصًا مُختلَقًا أو زائفًا**.

يعتبر هوبز أن الحاكم، أو التجمّع، شخص زائف، لأن الحاكم شخص قام أعضاء مجتمعه **بتفويضه** لتمثيلهم. وعبر تفويضهم، **سنمتلك** أفعال الحاكم وسنميّزها باعتبارها خاصة بنا. ويقال إن التمثيليين والوكلاء ممثّلون في تلك الأقوال والأفعال الخاصّة بهم والتي يمتلكها ممثّلوهم. الحاكم، إذًا، ممثّل، على نحو ما، وأفعال الحاكم **مملوكة** لنا، باعتبار أن الحاكم يمثّلنا.

طُرِحَت فكرة السلطة المفوّضة بالطريقة الآتية. يؤدّي الحاكم عمله عبر **السلطة** عندما يكون أداؤه من شخص عمومي مرخص له فعل هذا. بمعنى آخر، سيتصرّف شخص بعينه، أ، عبر السلطة الخاصّة بـ ب لو كان ب يمتلك حق فعل ج وكان ب مفوّضًا أ مكتسبًا حقّ فعل ج تجاه أ. إذًا، **تفويض** شخص ما بكونه ممثّلًا لك أو وكيلك يعني منح ذلك الشخص الحق في الاستفادة من حقوقك. هذا يعني أنك منحته **السلطة** للتصرّف باسمك بصفة ما. والآن، سيكون الحاكم ذلك الشخص الذي وكّله **الجميع** بالتصرّف باسمهم بطرائق محدّدة؛ وبهذا المعنى، فإن الحاكم هو **وكيلنا**، ويتصرّف **بتفويض**.

سأعرض الآن بعض النقاط بشأن التفويض. **أولًا**، التفويض ليس مجرّد التخلّي عن حق من جهتي، بل إن التفويض يمكّن شخصًا آخر من استخدام حقي للتصرّف بطريقةٍ بعينها. بذا، فإننا لا نتخلّى أو نهجر حقوقنا عند تفويض الحاكم؛ بل إننا نفوّض الحاكم لاستخدام حقوقنا بطرائق بعينها.

ثانيًا، الشخص الذي يملك الحق في الانتفاع من حقي، والذي هو وكيلي الآن، يمتلك حقًا لم يكن يمتلكه من قبل، أي لو فوّضنا الحاكم الانتفاع من حقوقنا، لامتلك الحاكم حقوقًا لم يكن يمتلكها قبلًا.

ثالثًا، قد يكون التفويض ممتدًّا فترة طويلة أو قصيرة من الزمن. هذا يعتمد، بالطبع، على تخويل السلطة ومقصدها وما إلى ذلك. وفي حالة الحاكم، ستكون الفترة، بالطبع، ممتدّة على نحو كبير في الزمن. وكما يقول هوبز، فإن عمر التفويض سيكون أبديًا.

سيقودنا هذا إلى **تفويض الحاكم**. يقول هوبز: «جوهر الكومنولث...

شخص واحد يتصرّف عن حشود كبيرة، عبر عهود مشتركة بين السكّان من الذين جعل كل منهم نفسه مفوّضًا، حيث يستخدم، في نهاية المطاف، قوة الجميع ووسائلهم، كما سيفكّر على نحو نفعي بهدف سلامتهم، وحمايتهم العامّة» (*Leviathan*, p. 68). ويعمد إلى طرح نقاط أخرى بعينها بشأن هذا الأمر، إحداها تتعلّق بوجوب أن يكون الحاكم الممثّل الوحيد الذي يُمنح هذه الحقوق، أي قد يكون هناك حاكمان أو أكثر. ولقد فوّضت جميع الأطراف في الميثاق الأصلي الشخص ذاته تحديدًا، أو مجلس الأشخاص ذاته، بكونه الممثّل الذي يمتلك السلطة للانتفاع من حقوقهم. وسيمتلك هذا الشخص أو المجلس الحاكم الحق في الانتفاع من الحقوق التي لم يكن هو أو هم يمتلكونها قبل تحرير الميثاق.

النقطة الثانية تتعلّق بأن الانتفاع الذي يتمتّع به الحاكم من حقوق أشخاص كثيرين مُنِحت للحاكم عبر **ميثاق في ما بينهم**، أي عند هوبز، هذا الميثاق الأصلي، أو الحاكمية عبر التعيين، ميثاق بين جميع الناس في المجتمع، لكن ليس مع الحاكم. يعقد كل شخص الميثاق مع كل شخص آخر، عدا الحاكم، لتفويض الحاكم كي يصبح ممثّلهم، ولمنح الحاكم الحق في الانتفاع من حقوقهم. إن العلاقة المعقودة بين الحاكم وأعضاء المجتمع هي تلك المتعلّقة بـ **التفويض**، لا الميثاق. الحاكم هو الممثّل، وكل مواطن هو المفوّض لأفعال الحاكم، أو هو مالك أفعال الحاكم. الحاكم هو وكيلهم، ويحاج هوبز بعدم وجود عقد بين أعضاء المجتمع والحاكم. ولا أعتقد أن هذه النقطة شديدة الأهمّية بذاتها، لأنه في حال فعل الخضوع، حين تكون الحاكمية نابعة من الاكتساب أو الانتزاع، **سيكون** هناك ميثاق بين أولئك الخاضعين والحاكم. لا يوجد النمط ذاته من الاتفاق الذي يحدث في حالة التفويض، بل إن هناك تفويضًا من نمط ما. مع ذلك، بالنسبة إلى هوبز، في حالة تعيين الحاكم عبر التفويض، فإن الميثاق ليس مع الحاكم، بل مع جميع أفراد المجتمع في ما بينهم.

هذا التوصيف، حتى الآن، غير رسمي ولا يتعلّق إلا بماهية فكرة التفويض. إنه توصيف مختلف عن الذي طرحه هوبز في كتابه السابق **عن المواطن** (1647)،

حيث يصبح الحاكم حاكمًا عبر تخلّي الجميع عن حقوقهم لمقاومة الحاكم. إذًا، الأمر لا يعني أن الحاكم لا يفوّض في **كتاب المواطن**؛ بل إن الأمر يتعلّق فحسب بأن الجميع يتخلّون عن حقوق بعينها ستمكّنهم في شروط محدّدة من مقاومة الحاكم. في **ليفياتان**، يتخلّى الجميع عن الانتفاع من حقوقهم لمصلحة الحاكم من خلال عقد في ما بينهم، حيث يصبح الحاكم وكيلهم؛ ويجزم هوبز بأن المرء في هذه الحالة سيكون أمام معنى مختلف وأقوى بشأن الجماعة الاجتماعية مما كان للمرء في **كتاب المواطن**.

بالتالي، من المفيد محاولة اكتشاف ما يُفترَض أن يقوله العقد الاجتماعي. إذا اعتبرنا أن أ وب عضوان في المجتمع، ولو حاولنا تدوين عقد افتراضي، فقد يكون شيئًا مماثلًا لما يأتي:

العبارة الأولى ستكون: «أنا، أ، سأعقد ميثاقًا معك، ب، لتفويض ج (الذي يكون الحاكم، أو هيئة سيادية) باعتباره ممثّلي السياسي الوحيد، وسأعقد ميثاقًا، بالتالي، لامتلاك جميع أفعال الحاكم ما دام هذا الأمر متوافقًا مع حقّي غير القابل للتحويل المتعلّق بصون الذات وحرياتي الطبيعية والفعلية» (يُنظر *Leviathan*, pp. 111-112, and 66). في الفصل الحادي والعشرين، يعدّد هوبز حريات محدّدة لا يمكننا تحويلها إلى شخص آخر؛ إذًا، ما فعلتُه هنا هو القول إنني أعقد ميثاقًا لامتلاك جميع أفعال الحاكم ودعمها ما عدا هذه الحالات الخاصّة.

وستكون العبارة الثانية: «أعقد ميثاقًا للمحافظة على هذا التفويض للحاكم باعتباره ممثّلي السياسي الوحيد على نحو مستمرّ وأبدي، ولعدم القيام بأي فعل غير متوافق مع هذا التفويض».

أما الثالثة فهي: «أعقد ميثاقًا لتحديد جميع السلطات اللازمة للحاكم المُدرَجة أدناه، بذا فإن السلطات المُدَرجة قابلة للتبرير والتحديد كما هي». هنا، بإمكاننا الدخول عبر صفحات **ليفياتان**، وتدوين لائحة بجميع السلطات التي يقول هوبز إن على الحاكم امتلاكها. وكما بوسعنا الملاحظة فإن اللائحة مسهبة.

ستكون العبارة الرابعة: «لا أعقد الميثاق لإعفائك، يا ب، من تفويضك المماثل لـ ج الذي أدرجته في ميثاقك معي، كما لن أطلب منك، يا ب، إعفائي». بمعنى آخر، إننا نجرّب أنفسنا في دخول هذا الأمر. لن نطلب من الآخر أن يعفينا كما أننا سنأخذ على عواتقنا عدم إعفائه. قد تكون ثمّة أحجيات منطقية بشأن هذا، لكنني سأتجاهلها حاليًا.

ستكون العبارة قبل الأخيرة: «أعقد ميثاقًا للتخلّي عن حقي في ممارسة تحفظي في مسائل المصلحة العامة للكومنولث والتخلّي عن حقي في الحُكم الخصوصي بشأن ما إذا كانت تشريعات الحاكم جيدة أو سيئة، ولتمييز أن هذه التشريعات عادلة وجيدة ما دامت متوافقة مع حقّي غير القابل للتحويل في صون الذات وما إلى ذلك».

وسنختم: «أفعل هذا كله بهدف الغاية النهائية لتنصيب الحاكم، بغية صون حياتي، التي هي مواضيع مشاعري، ووسائل الحياة الكريمة». إن عرض هذه القيود على ذاتي أمرٌ مطلوب، بحسب رأي هوبز، لإيجاد حاكم فاعل، بذا سيعتبر المرء أن جميع هذه الشروط لازمة.

يُلاحَظ أن العبارة قبل الأخيرة، بشأن التخلّي عن ممارسة التحفظ في تحديد ما إذا كانت قوانين الحاكم جيدة، شرط شديد القوة، أي وعلى نحو طبيعي، فإن ما سيفعله المرء هو الموافقة على الإذعان لقوانين الحاكم. وقد يقول قائل إن فعل ذلك الأمر طبيعي ومنطقي في هذا النوع من المواثيق. لكن، حين أُضيف إلى ذلك أنني لن **أصدر حكمًا**، بل لن أفكر أساسًا، بشأن ما إذا كانت قوانين الحاكم جيدة أم لا، فإن هذا شرطٌ أشدّ قوة. لنقل إن بإمكاننا افتراض أنه يجب عليّ إطاعة القانون وإن لم أعتبره قانونًا جيّدًا جدًّا بالضرورة، أو ربما لا أعتبره قانونًا عادلًا حتى؛ بإمكاننا تمييز أن العواقب السيئة قد تنتج لو اعتبر كل منا نفسه ممتلكًا لتبرير بشأن عدم إطاعة القوانين التي لا نعتبرها عادلة أو جيدة. وفي شتّى الأحوال، إن عقد ميثاقٍ أنني لن أفكر أساسًا **في إصدار حكم** على أي قانون **على الإطلاق** ما لم يكن غير متوافق مع احتفاظي بحقوق محدّدة غير قابلة للتحويل مثل الحق في صون الذات، شرطٌ شديد القوة. وفي

أيّ حال، ثمّة عبارات في الفصلين التاسع والعشرين والثلاثين، يعمد فيها هوبز إلى تضمين هذا الأمر بذاته.

ما يطلبه هوبز، إذًا، كثيرٌ حقًا، وبينما سيُعتبَر خطأً توصيفُ رؤية هوبز بأنها توتاليتارية (لأنه اصطلاح لا يمكن أن يكون منطقيًا إلا في حكومة في القرن التاسع عشر أو القرن العشرين)، فإنه، على الرغم من هذا، نظامٌ استبدادي، بمعنى أنه يفرض شروطًا شديدة القوة، ويقول أن على الحاكم امتلاك سلطات شديدة إذا كان المراد أن يكون فاعلًا. إن ما على المرء فعله في دراسة هوبز هو محاولة استنتاج كيفية اعتبار حُجّته معقولةً بشأن تسليح الحاكم بتلك السلطات كلها، وتحديد الافتراضات تلك، من التي يطرحها، التي تجعل اشتراط وجود هذه السلطات كلها أمرًا قابلًا للفهم بالنسبة إليه.

الآن، أودّ قول بضعة أشياء بشأن العلاقة بين الحاكم والأفكار المتعلّقة بالقوانين العادلة والجيدة. وغالبًا ما يشير هوبز إلى أن قوانين الحاكم عادلة **بالضرورة**. لكن، بإمكان الحاكم فرض قوانين **ليست جيدة** – أي قوانين سيئة. إذًا، فالمشكلة تبرز بشأن كيفية فهمنا لفكرة العدالة، حيث إن ما يحدث هو أن قوانين الحاكم ستكون عادلة بالضرورة، لكن قد لا تكون جيدة. فكيف ستتمكّن من فهم فكرة الجيدة التي ستسمح بذلك أيضًا؟ اعتقد بعض الناس أن هوبز يقول إن الحاكم يمتلك هذه السلطة كلها، وإن السلطة، بالنتيجة، تفعل الصحيح – إن السبب الذي تكون فيه قوانين الحاكم عادلة دائمًا هو أن الحاكم يمتلك السلطة كلها. أعتقد أن هذا تحريفٌ سيئٌ لما يقوله هوبز. واعتقاده هو الآتي: لو أخذت فكرته عن كيفية تشكيل الدولة، ثم عمد الجميع، من خلال **الميثاق**، إلى الاتفاق في ما بينهم على تفويض الحاكم؛ ونحن نعرف من خلال القانون الثالث للطبيعة الخاص بهوبز أن الميثاق أساس العدالة. أي شيء يتم توصيفه، عند هوبز، أنه عادل، سيكون مرتبطًا على نحو طبيعي، بطريقة ما، بفكرة الميثاق (*Leviathan*, pp. 71-75).

أعتقد، إذًا، أن رأي هوبز أن قوانين الحاكم عادلة لأن الحاكم هو الشخص الذي منحه الجميع الحق في الانتفاع من حقوقهم في مقاصد بعينها، ومن بين

تلك المقاصد نجد تلك المتعلّقة بفرض القوانين. يقول إن القانون يُفرَض بفعل سلطة الحاكم، وإن كل ما يُفعَل عبر هذه السلطة مضمون ومملوك من كل شخص من الناس؛ وإنه، ما دام كل شخص سيمتلك هذا الأمر، فلن يكون بمقدور أحد القول إن هذا غير عادل. لذلك، بما أن الحاكم هو الشخص الذي عقد الجميع ميثاقًا يقضي بأن ذلك الشخص هو المخوّل بفرض القوانين، سيستتبع هذا أن تكون قوانين الحاكم عادلة. كما يعلّق أيضًا: «في قوانين الكومنولث، كما في قوانين اللعب: أيًا يكن الأمر الذي سيتّفق عليه اللاعبون، فإنه لن يكون غير عادل تجاه أي منهم» (Leviathan, p. 82). إذًا، إذا اتفقنا جميعًا على أن يكون الحاكم هو الشخص الذي يملك الحق في الانتفاع بحقوقنا، فسيستتبع هذا أن تكون قوانين الحاكم عادلة.

بالطبع، لدى هوبز فكرة أخرى بشأن فكرة الأمر الجيد بكلّيته. يقول إن كلًا منا، في حالة الطبيعة، سيعتبر الأمور جيدةً في حال مالت إلى مصلحته. قد يقول المرء بشكل عام إنني عندما أقول، في حالة الطبيعة، إن أمرًا ما جيدٌ، أعني أنه ميال إلى ما هو جيد؛ إذ إن الشخص ذاته، في أوقات مختلفة، سيقول إن أشياء مختلفة جيدة. كما سيقول أناس مختلفون، في الوقت ذاته، إن أشياء مختلفة هي جيدة. هذا لا يتعلّق بقضية أن البشر يشبهون الحيوانات المفترسة حين يعمدون جميعهم، مثلًا، في أثناء سعيهم إلى مصالحهم الخصوصية، إلى إدراك المصلحة العامة كذلك (Leviathan, pp. 86-87). نحن لسنا محظوظين إلى هذه الدرجة، وليس ثمّة مصلحة عامة يمكن إدراكها بواسطة العقل. لا نملك تبصرًا عامًا بشأن فكرة من هذا النوع. ما نحتاج إليه هو هيئة، وسيط، أو حكم نزيه، كي نحدّد ماهية المصلحة العامة. وعندما يقول هوبز إن هناك قوانين سيئة وليست جيدة، أعتقد أن لديه فكرة شديدة البساطة عن الخير يمكن المرء توصيفها بالطريقة الآتية: إن ما يقود إلى المصلحة العامة هي تلك التشريعات والقوانين التي ستؤمن الشروط الخلفية التي تمكّن الجميع من إدراك أن من المنطقي أو العقلاني أن يُذعنوا لقوانين الطبيعة. وستكون القوانين الخيّرة، حينئذٍ، تشريعات مميّزة تعمل، بالمجمل، على توسيع مصالح الأغلبية العظمى من أعضاء المجتمع، بافتراض أن ثمّة دولة مدنية موجودة.

إذا كان هذا صحيحًا، وإن وصّفنا أفكار العدالة والخير على هذا النحو، فسيكون من السهل، كما أعتقد، أن ندرك كيف كان بإمكان هوبز القول إن القوانين التي يفرضها الحاكم عادلةٌ دائمًا حتى لو كان الحاكم يفرض قوانين سيئة. غالبًا ما يقوم الحكّام بهذا. الحاكم هو الحكم العدل بشأن ما هو عادل وغير عادل بما أن الرعّية توافقت على تفويضه لممارسة هذه السلطات، كما عمدت الرعّية إلى التخلّي عن حقها في مساءلة حصافة الحاكم؛ لكن، مع ذلك، **قد** يتسبّب الحاكم في إحداث ضررٍ فعلًا، وتشريع قوانين سيئة لا جيدة، كما تقرّرها المصالح **العقلانية** للرعية.

أخيرًا، يحاجّ هوبز أن القوانين السيئة لن تكون بمقدار سوء حالة الحرب.

ملاحظات ختامية بشأن هوبز والديمقراطية الدستورية (1978)

يميل التصوّر السياسي لهوبز إلى لفتنا بوصفه غير مُرضٍ إلى حد كبير: إننا مرغَمون على الاختيار بين **الحُكم المطلق والفوضى**: حاكم بلا قيود أو حالة الطبيعة؛ إذ إن هوبز يشدّد على أن:

(أ) الوسيلة **الوحيدة** للإفلات من حالة الطبيعة هي تنصيب حاكم بأقصى سلطة مطلقة **ممكنة** (متناغم مع حقوقنا غير القابلة للتحويل بشأن صون الذات ...إلخ)؛

(ب) حالة الطبيعة هي **أسوأ** الكوارث التي قد تصيبنا.

من الضروري أن نلاحظ أن هاتين الأطروحتين غير لازمتين بموجب النظرية **الشكلية** لهوبز، بل من آرائه **الجوهرية** بشأن السيكولوجيا البشرية والكيفية التي يعتقد أن المؤسّسات السياسية تعمل من خلالها فعلًا. بالطبع، قد يكون مخطئًا في اعتقاده أن نظريته متماسكة: قد تكون غير متناغمة داخليًا.

مع ذلك، **نعلم**، كما أعتقد، أن النظرية الجوهرية لهوبز لا يمكن أن تكون صحيحة **بشكل عام**؛ بما أن المؤسّسات **الديمقراطية الدستورية** التي تخرق شروطه بشأن الحاكم **موجودةٌ** فعلًا ولم تكن، على نحو ملحوظ، أنظمة أقل

استقرارًا وتنظيمًا من نمط الحُكم المطلق الذي كان يفضّله هوبز. وسأختم ببعض الملاحظات بشأن هذا الموضوع عبر الانتقال إلى لوك وصيغته لنظرية العقد الاجتماعي.

1 - **أولًا**، لنلاحظ بعض السمات المميّزة للنظام الديمقراطي الدستوري (مع ملكية خاصة لوسائل الإنتاج أو من دونها) المتبدية قدر الإمكان بالإشارة إلى نظامنا.

(أ) يُعتبر الدستور بمنزلة **قانون أعلى مدوّن** ينظّم مخطّط الحُكم ككل، ويحدّد **سلطات** هيئاته المتنوّعة: تنفيذية، تشريعية ...إلخ. وهذه فكرة مختلفة عن تلك المتعلّقة بالدستور باعتباره مجرّد مخطّط للقوانين والمؤسّسات التي تشكّل منظومة الحُكم. وربما كان أي نظام ممتلكًا دستورًا بحسب المعنى الأخير؛ لكن فكرة القانون المدوّن الأساس حاسمة، في الأقل عندما تجتمع مع سمات أخرى: على سبيل المثال، مع المراجعة القضائية (هيئة دستورية بسلطات محدّدة تعمل على **تفسير** الدستور)[1].

(ب) أحد مقاصد الدستور المدوّن (المفسر مثلًا عبر المراجعة القضائية) هو **حماية حقوق أساسية** محدّدة من أن تُبطَل من **أعلى هيئة تشريعية**. ويمكن أن تُعتبر تشريعات المشرّع التي تنتهك حقوقًا وحرّيات بعينها باطلة أو غير دستورية ...إلخ، عبر محكمة عليا، مثلًا، أو هيئة أخرى.

(ج) لنفترض إذًا (لمقصدنا المنشود هنا) وجود صيغةٍ ما من **المراجعة القضائية** (كما نجدها في منظومتنا الدستورية).

(د) فكرة ميثاق دستوري و**إجراءات** دستورية متنوّعة لتعديل الدستور. ويعدّ الميثاق الدستوري ذا سلطة تنظيمية **يتبنّاها**، أو تُوضع بهدف تبنّي، الناس (عبر **الإقرار** ...إلخ)، أو بهدف تعديل ...إلخ، الدستور؛ وتكون أرقى من العملية **الطبيعية** للتشريع عبر المشرّع الأعلى. ويعبّر الميثاق الدستوري

---

(1) يُراجع: Gordon Wood, *The Creation of the American Republic* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1969), pp. 260f.

والسلطات التعديلية، في المؤسّسات الفاعلة، عما يُسمى **سيادة الشعب**. ولا يُشترط أن يُعبَّر عن هذه السيادة عبر المقاومة والثورة، بل تمتلك تعبيرًا **مؤسّساتيًا** متوفّرًا.

2 – الآن، في نظام دستوري يمتلك هذه **السمات الأربع**، ليس ثمّة حاكم مطلق بالمعنى الذي يقصده هوبز. وبالإمكان الافتراض أن هوبز لن ينكر هذا، بما أنه يعتبر أن فكرة الحُكم **المختلط** مع **توازن السلطات** تنتهك مبدأه حيال الحكم الرشيد (يُقارن *Leviathan* II:29:S:259 [1st ed., 170]; and II:18:S:150 [1st ed., 92]: ينبغي أن تكون حقوق وسلطات في اليد **ذاتها** وأن تكون غير قابلة للفصل.

(أ) مع ذلك، يعمد هوبز أحيانًا إلى استخدام **حُجة نكوص** معتادة للحاكم: يجب أن تكون سلطة لامحدودة كهذه موجودةً، إذ لو كان الحاكم المفترض محدود السلطات، لوجب أن يكون مقيّدًا من هيئة عليا بعينها، وأن تكون تلك الهيئة، بالتالي، لامحدودة. وقد طرح هذه الحُجّة في موضعين: **أولًا**، (ص 107)، حيث يقول هوبز، «وأيًا يكن ذلك الذي يعتقد أن سلطة الحاكم كبيرة جدًا ويسعى إلى تقليصها؛ يجب أن يخضع بنفسه إلى السلطة التي يمكنها أن تُنقصها؛ أي إلى سلطة أكبر». **ثانيًا**، في محاجّته أن الحاكم لا يخضع للقوانين، يقول هوبز إن من الخطأ الاعتقاد بأن الحاكم خاضع للقانون (ص 169). «وإنه لخطأ، لأنه يضع القوانين فوق الحاكم، ويضع كذلك حكمًا فوقه، وسلطة لمعاقبته؛ ما يخلق حاكمًا جديدًا».

ليس **واضحًا** أن هوبز يُدرج حُجة نكوص هنا، لكنه يُخفق، بوضوح، في الإشارة إلى فرقين حاسمين:

(1) بين سلطة تشريعية **عليا** (أو نهائية)، مثلًا، وسلطة **لامحدودة**. بذا، قد يكون الكونغرس السلطة التشريعية **العليا** للتشريع **الطبيعي**، لكنه لا يكون **لامحدودًا**: إنه خاضع للفيتو، والمراجعة القضائية، والقيود الدستورية ...إلخ.

(2) بين فكرة حاكم أو إرادة فاعلة **شخصية يطيعها الجميع** ولا تطيع، بدورها، **أي أحد** (تعريف بنثام للحاكم)، وفكرة منظومة قانونية يحدّدها مخطّط **قواعد** تميّز النظام الدستوري. وسيتضمّن مخطّط القواعد هذا قواعد **أساسية** أو **محورية** تُساهم في تحديد القواعد **الصالحة**؛ وتُقبَل هذه القواعد الأساسية، عمدًا وعلنًا، عبر الهيئات الدستورية المتنوّعة. بذلك، يجب أن نميّز فكرة حاكم **شخصي** (أو هيئة حاكمة) تحدّدها عادات الطاعة، ولا تطيع بدورها أي أحد، من فكرة **منظومة** دستورية تبينها **قواعد أساسية** محدّدة يقبلها الجميع (أو عدد كافٍ من الناس) ويستخدمونها لتوجيه سلوكهم[2].

(ب) الآن، مغزى تحديد هذه الفروق هو أنه سيكون بإمكاننا الإدراك (عبر تطبيق هذه الفروق) أنه في نظام ديمقراطي دستوري (من النمط الأميركي) **ليس** ثمّة حاكم شخصي (بالمعنى الذي يقصده هوبز أو بنثام)؛ كما لا يوجد جسم دستوري أو هيئة عليا **ولامحدودة** في جميع المسائل. ثمّة سلطات وإرادات فاعلة مختلفة تُكلّف واجبات وسلطات مختلفة، كما تتموضع، حيث يُراقب بعضها بعضًا بطرائق محدّدة (عبر توازن السلطات ...إلخ).

3 – ستستلزم منظومةٌ دستوريةٌ من هذا النمط، إذا فُعِّلت، نوعًا من **التعاون** المؤسّساتي، ويجب أن يُفهم تصوّر هذا التعاون وقبوله من أولئك الذين يشاركون في هذه المؤسّسات ويشغّلونها. وهذا يرتبط بما قلناه سابقًا (في المحاضرة الثالثة) بشأن أن التصوّر السياسي لهوبز لا يضم مجالًا لفكرة الواجب الأخلاقي؛ ونؤول هذا بحيث يعني أن:

(1) ليس لدى هوبز مجال لفكرة **ضبط نفسٍ منطقي** بمعنى الاستعداد للامتناع عن مصالح دائمة وطويلة الأمد، بحسب حُكم المصلحة الذاتية العقلانية الخاصّة بالمرء (بحسب المعنى الذي يقصده هوبز)؛

(2) لا يمتلك هوبز مجالًا **لمعنى الإنصاف**، كما يبينه عدم امتلاكه أي

---

(2) للاطلاع على هذه الفروق، يُنظر: H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford: Clarendon Press, 1965), pp. 64-76, 97-114.

توصيف للشروط الرئيسة المُنصفة للمواثيق المُلزِمة. ويقترب هوبز من القول: لكل بحسب مزية الخطر (العقلاني) الخاصّة به.

هاتان الفكرتان - تلك المتعلّقة بضبط النفس المنطقي، وتلك المتعلّقة بالإنصاف - ضروريتان لفكرة **التعاون الاجتماعي**، حيث يُعتبر التعاون بعيدًا من التنسيق الاجتماعي الصرف والنشاط الاجتماعي المنظّم. وتتضمّن فكرة التعاون فكرةً بشأن **التبادلية والمعاملة بالمثل** (وهي طريقة أخرى للإشارة إلى الإنصاف)، واستعداد المرء لأداء دوره، **شرط** أن يؤدي الآخرون (أو عدد كافٍ من الآخرين) بدورهم (وهي طريقة أخرى للإشارة إلى ضبط النفس المنطقي).

4- وعبر عرض هذه الملاحظات، سيكون بإمكاننا تأويل عقيدة هوبز القائلة إن الناس ليسوا **ملائمين** للمجتمع بهذه الطريقة: هذا يعني أنهم ليسوا **قادرين على التعاون** الاجتماعي بالمعنى المحدّد أعلاه. وبينما يُحاجّ هوبز أن من **العقلاني** لكل شخص أن يكون منطقيًا، أي الإذعان لقوانين الطبيعة (باعتبارها بنود سلام) حين يفعل الآخرون الأمر ذاته، فإن هوبز يفترض أن الناس لا يمتلكون ارتباطًا، أو رغبة ...إلخ للتصرّف وفق مبادئ ضبط النفس المنطقي أو المعاملة بالمثل (الإنصاف) لذاتها. وليس لهذه **الرغبات المنطقية** (كما قد تسمّيها) أي دور في توصيفه للسيكولوجيا البشرية، في الأقلّ بما يخصّ المسائل السياسية. ولا يحتاج هوبز، ربما، إلى إنكار وجود هذه الرغبات؛ قد يقول إنها **ضعيفة** جدًا، **ولا يُعتمَد عليها**. وفي شتّى الأحوال، ليس في توصيف هوبز للتفكّر العملي كعقلانية مكان لها.

إذا رفضنا عقيدة هوبز، ثمّة شيء بإمكاننا القيام به وهو إدراك الكيفية التي قد يُعاد فيها صوغ الرؤية المتعلّقة بالعقد الاجتماعي، حيث لا تكتفي بإعطاء وجهة نظر يمكن اعتبار المؤسّسات السياسية عقلانية جمعيًا من خلالها، بل إطارًا يتيح تحديد مضمون الأفكار اللازمة للتعاون الاجتماعي أو تخطيطه - ضبط النفس المنطقي والإنصاف. وهذا سيقودنا إلى لوك.

المحاضرة الرابعة عن هوبز: الملحق أ

ورقة موزّعة: دور الحاكم وسلطاته

أ - دور الحاكم

1 - دور الحاكم هو ترسيخ الحياة المدنية كحالة سلام ووئام؛ بما أن قوانين الحاكم قد لا تكون جيدة دائمًا، وغالبًا ما تكون سيئة، فإن حالة السلام المدني أفضل دائمًا من حالة الطبيعة التي تتدهور بسرعة إلى حالة حرب مدمّرة على نحو متبادل.

2 - ثمّة تشابهات بين توصيف هوبز للسبب الذي يجعل عقد المواثيق عاجزًا عن إزالة الاضطراب المدمّر لحالة الطبيعة والمشكلة المعروفة الآن بمعضلة السجينين. هذا مثال لتوضيح المشكلات التي قد تبرز في لعبة ذات محصّلة غير صفرية وذات تشكل مثالي وغير متجدّدة بين شخصين (يُنظر الجدول (4-3)).

الجدول (4-3)
معضلة السجينين 3

	السجين 2: عدم الاعتراف	السجين 2: الاعتراف
السجين 1: عدم الاعتراف	2.2	10.0
السجين 1: الاعتراف	0.10	5.5

(أ) يُلاحظ أن فعل الاعتراف يسيطر على فعل عدم الاعتراف. هذا يعني أن السجين الأول سيقوم بالتصرّف الأفضل عبر الاعتراف، بصرف النظر عما يفعله السجين الثاني. وعلى نحو مماثل، سيقوم السجين الثاني بالتصرّف الأفضل عبر الاعتراف، بصرف النظر عما يفعله السجين الأول.

(ب) الزوج الذي يدل على فعل اعتراف السجينين زوج مستقرّ، بمعنى أنه عندما يعرف أي منهما الفعل (الاعتراف)، فإن ذلك السجين سيقوم بالتصرّف

الأفضل عند الاعتراف. بذلك، فإن الخلية السفلية اليسرى ستكون الخلية الوحيد المستقرّة.

(ج) مع ذلك، فإن نتيجة أن يتبع كلا السجينين استراتيجياته العقلانية، بالتالي الاعتراف، ستقود إلى وضع يكون فيه كلاهما في حال أسوأ. وسيقوم كلاهما بالتصرّف الأفضل إذا تمكّنا من عدم الاعتراف، وتسبّبا، بطريقة ما، بتفعيل ذلك الاتّفاق.

(د) حقيقة أن اتفاقًا كهذا يحتاج إلى التفعيل تُظهر حقيقة أن كلا السجينين معرض لإغواء خرق الاتّفاق في الأقل؛ ويعتمد مدى الإغواء، بالطبع، على المجازفات المتضمنة.

3 – توصيف هوبز السببَ الذي تكون فيه المواثيق في حالة الطبيعة غير صالحة بشكل عام (14: 68) يشابه وضع معضلة السجينين؛ إذ لو عمد الطرف الذي ينفّذ الميثاق أولًا إلى احترامه، لامتلك الطرف الآخر، مع علمه بهذا، حافزًا كي لا يحترم الميثاق. وقد يكون إغواء خرقه كبيرًا جدًّا؛ كما يتبدى في مشكلة اتّفاقات الحد من الأسلحة. فالبلد الذي ينجح في الغش، قد يكتسب الإمبراطورية؛ وسيكون الطرف الآخر، مع علمه بهذا، خائفًا، بالاستناد إلى أسس عقلانية، من الحد من التسلّح الخاص به.

4 – بذلك، فإن رؤية هوبز تقول إن الشرط العام للبشرية هو أن ثمّة حالتين مستقرّتين فحسب: حالة الطبيعة (التي هي حالة الحرب) وحالة **ليفياتان**: حالة من السلام المدني الذي يحافظ عليه حاكم فاعل مسلّح بجميع السلطات التي يقول هوبز أن على الحاكم امتلاكها. إن الأسباب التي تكمن وراء أن حالة الطبيعة (التي هي حالة الحرب) وحالة **ليفياتان** هما الحالتان المستقرّتان الوحيدتان مفسرة من هوبز بطرائق تشابه سمات أوضاع معضلة السجينين. وينبغي الحرص، في شتّى الأحوال، بشأن تمييز أن حالة الطبيعة أشد تعقيدًا بكثير، كما سيُظهر ذلك نقاشٌ موسع – على سبيل المثال، يعتبر هوبز أن حالة الطبيعة لعبة متجدّدة (مكرّرة) من معضلة السجينين، التي تقدّم اعتبارات أخرى. وبشأن هذا، يُنظر رده على الأحمق، 15: 72 وما بعدها.

ب - المشكلة التي ينبغي حلها

1 - وفقًا لرؤية هوبز، ما يجب علينا فعله، في حال كانت حالة الطبيعة موجودة، هو أن نرقّي أنفسنا من حالة الطبيعة هذه إلى حالة **ليفياتان**. ويجب أن نفعل هذا على الرغم من حقيقة أن المواثيق بين الأفراد، في حالة الطبيعة، تضع الأطراف في معضلة مشابهة لوضع معضلة السجينين.

2 - يجب أن تعمد عملية الابتعاد، في حال نجاحها، إلى حل ثلاث مشكلات:

(أ) يجب أن تحدّد حالةً اجتماعية خيّرة وسلمية على نحو تبادلي تكون أفضل لكل طرف من الأطراف مقارنة بحالة الطبيعة. ويكون هذا عبر قوانين الطبيعة وفكرة وجود حاكم فاعل؛ وإذا كان هذا الحاكم عقلانيًا، ويميّز صالحه، فإنه سيعمد إلى فرض قوانين جيدة، أو جيدة بقدر كافٍ.

(ب) كما سبقت الإشارة، في حال وجود الحاكم، فإنه سيكرّس حالة السلام المدني، حالة **ليفياتان**. ويقوم بهذا حين يكون حاكمًا فاعلًا؛ إذ في حال وجود الحاكم، سيكون لدى المواطنين سببٌ كافٍ للاعتماد على آخرين للإذعان لقوانين الطبيعة وتشريعات الحاكم. وإن الطبيعة العامّة للمحفّزات الإنسانية لا تتغيّر؛ بل، وبوجود هذه المحفّزات، ستكون لدى المواطنين الآن أسباب موجبة للالتزام بعهودهم. كما أن المعرفة العامّة التي يوجدها الحاكم الفاعل تحل مشكلة الاضطراب؛ إذ إن الحاكم يمكّننا من البقاء في الخلية العلوية اليمنى، لا أن نعلق في الخلية السفلية اليسرى.

(ج) يجب أن تقودنا عملية الترقية إلى حالة **ليفياتان**. وقد تصوّر هوبز حصول ذلك بطريقتين إحداهما أن الحاكم الفاعل يظهر بالقهر أو الاستحواذ؛ أو عبر عملية مشابهة. والأخرى هي أن الحاكم الفاعل قد ينصّب عبر العقد الاجتماعي أو بواسطة مؤسّسة.

3 - لكن، كيف ستكون ممكنة عملية ترقية الحاكم عبر التعيين، عبر العقد الاجتماعي، أن تنجح؟ وهل الأمر نظري فحسب في رؤية هوبز، ويراد منه

بالتالي أن يكون مجرّد وجهة نظر يمكن المواطنين من خلالها فَهْم سبب امتلاك كل منهم سببًا كافيًا كي يرغبوا في استمرار وجود حاكم فاعل، بالتالي أن يُذعنوا لقوانين مثل هذا الحاكم حين يوجد؟

4 - وربما كان هوبز يعتقد أن عملية الترقية عبر العقد الاجتماعي قد تعمل على النحو الآتي:

(أ) بافتراض أن الجميع، في حالة الطبيعة، يعترفون بأن الإذعان العام لقوانين الطبيعة أمر عقلاني جمعيًا، بالتالي عقلاني لكل منهم، وأن الحاكم الفاعل لازمٌ لحالة **ليفياتان** (المستقرّة)، حيث يدخل كل شخص في ميثاق مع كل شخص آخر (ما عدا الحاكم) لتفويض الحاكم (كما يُفترَض) ولامتلاك جميع أفعال الحاكم، شرطَ أن يفعل الآخرون هذا أيضًا.

(ب) بافتراض الدخول في العقد الاجتماعي والاعتراف به علنًا في مناسبة ما، فإن أي شخص يعتزم عدم التقيّد لن يمكنه الافتراض، من تلك اللحظة فصاعدًا، أن عقوبات شديدة بقدرٍ كافٍ لفرض الطاعة العامّة، لن تستتبع ذلك. إن سمعةَ السلطة سلطةٌ: أي إن الاعتراف العام والعلني أن العقد الاجتماعي قد فُرِضَ، قد يعطي الجميع، بحسب رؤية هوبز، سببًا كافيًا للاعتقاد، من الآن فصاعدًا، أن الحاكم المُعيّن سيكون فاعلًا، أو من الأرجح أن يكون فاعلًا. وعندما تكون الاحتمالية كبيرة بقدر كافٍ، فإن الطاعة العامّة ستنتج من ذلك؛ ومع مرور الوقت، ووضوح فاعلية الحاكم، ستزداد هذه الاحتمالية. بالنتيجة، ستكون لدى كل شخص أساسات مؤثّرة قوية للاعتقاد بأن الحاكم فاعل، وسيكون فاعلًا. (هل هذا التفكير مقبول ظاهريًّا؟).

5 - يُلاحَظ أن الحاكم ليس طرفًا في العقد الاجتماعي كما يصفه هوبز. لكن هذا، فعلًا، ليس النقطة الحاسمة، ذلك لأن الحاكم، في حال تكريسه عبر الاستحواذ، سيكون طرفًا في ميثاق الاستحواذ: (20: 103 وما بعدها). والأمر الحاسم هو أنه، سواء بالتفويض عبر العقد الاجتماعي، وبالميثاق عبر الإذعان للمنتصر، فإن أولئك الذين سيصبحون رعيةً سيقبلون تحفظ الحاكم، كما سيمنحون الحاكم حقهم في حُكم أنفسهم، أي ممارسة حُكمهم، أي،

مثلًا، أن يقرّروا ما إذا كانت قوانين الحاكم وسياساته جيدة، وأن يُسمعوا آراءهم بشأن ذلك.

6 - بذلك، لعل من الأفضل (أم هل من الأفضل؟) القول إن العقد الاجتماعي عند هوبز نظري محض: النتيجة النهائية لطريقتَيْ تنصيب الحاكم كلتيهما هي ذاتها عمليًا. وبصرف النظر عن التاريخ الذي نُصِّب فيه الحاكم، فإن المواطنين خاضعون لتفكير الحاكم بالقدر ذاته، ويمتلكون، من الآن فصاعدًا، الأسباب ذاتها للإذعان لسلطة الحاكم، وعلى التحديد التصوّرات المؤكّدة لحالة **ليفياتان** مستقرّة، وتجنّب مساوئ حالة الطبيعة.

ج - العلاقة بين العدالة والمصلحة العامة

1 - كيف يمكن فهم التأكيدات المتكرّرة لهوبز أنه على الرغم من أن تشريعات الحاكم عادلة بالضرورة، وأن الحاكم لا يمكنه أن يؤذي رعاياه، قد يعمد الحاكم إلى سنّ قوانين سيئة وليست جيدة، وقد يعمد الحاكم إلى الإيذاء؟ ببساطة، يجب أن نميّز بوضوح عدالة قوانين الحاكم من خيريّتها، حيث تكون العبارات المُشار إليها أعلاه متناغمة.

2 - عندما يقول هوبز إن قوانين الحاكم عادلةٌ بالضرورة، فإنه لا يقول، كما أعتقد، أن حقيقة امتلاك الحاكم سلطة فاعلة هي التي تجعل قوانين الحاكم عادلة. إن وجود حاكم فاعل لا يغيّر مضامين قوانين الطبيعة؛ إذ إنها غير قابلة للتغيير، كما أنها متجذّرة في الحقائق العميقة والعامة للطبيعة البشرية والأوضاع الطبيعية للحياة البشرية. دور الحاكم (يُنظر «دور الحاكم» أعلاه) هو تكريس الحياة المدنية وجعل الإيفاء بعهودنا أمرًا آمنًا لنا؛ وهذا ما يجعلها صالحة. إن القانون الثالث للطبيعة، أساس العدالة، المتعلّق باحترام العهود، ليس هو ذاته المتعلّق بإيجاد الحاكم.

3 - قوانين الحاكم عادلة، ولا يمكن الحاكم أن يؤذي رعيته لأن الحاكم ينصّب إما عبر التفويض وإما عبر ميثاق إذعان، ويُعطي ذلك التفويضُ أو

الإذعانُ الحاكم جميع السلطات اللازمة لجعله فاعلًا. بذلك، وفي شتّى الأحوال، فإن سلطات الحاكم تُفوّض عبر ميثاق صالح يكون كذلك بهدف تفويض كل ما يفعله الحاكم. بذلك، وعبر القانون الثالث للطبيعة، فإن تشريعات الحاكم وأفعاله عادلة. (يُنظر 30: 181 وما بعدها).

4 – مع ذلك، قد يسنّ الحاكم قوانين لا تكون جيدة ويقوم بأفعال قد تؤذي الكومنولث، أو المصلحة العامة؛ إذ إن المصلحة العامة تعني، عمومًا، تعزيز تلك المؤسّسات والشروط الاجتماعية التي قد يتصرّف المواطنون العقلانيون وفقًا لها بهدف تأمين صون ذواتهم وامتلاك وسائل حياة كريمة. لا ريب أنّ في حالة هذه المؤسّسات والشروط الاجتماعية، فإن الحاكم، باعتباره إنسانًا، قد يقترف أخطاءً أو خطايا فاحشة إما بسبب الجهل، وإما بسبب الكبرياء والزهو، بالطبع، وما إلى ذلك.

المحاضرة الرابعة عن هوبز: الملحق ب

بشأن التباين بين «المواطن» و«ليفياتان»
إعادة تنصيب الحاكم

1 – كما أشرنا أعلاه، يعمد هوبز فعلًا إلى توصيف العقد الاجتماعي الذي ينصّب الحاكم على نحو مختلف في مؤلَّفَين. في المؤلّف الأول، يقول إننا **نتخلّى عن** حقوقنا؛ وفي الآخر، يفوّض الحاكم باعتباره وكيلنا. بذلك، فإن المنظومة الشكلية للأفكار مختلفة.

2 – يبدو في الوهلة الأولى أن التغيير سيؤثّر في تصوّر هوبز الخاص لوحدة المجتمع؛ ويبدو أنه يتيح وحدة أكبر، بما أن الشخص العمومي ذاته هو **وكيلنا** المفوّض.

3 – لكن، بما أن الأفكار الشكلية المستخدَمة في وصف الميثاق مختلفة، ولكونها تعطي وحدة أكبر، على الصعيد الشكلي؛ فإن هوبز **يخطّط**، بذلك،

الفكرة الاعتيادية المتعلّقة بالتفويض – أو تفويض شخص ما بأنّه وكيلنا – حيث لا يكون هناك أي اختلاف **مادي** أو **جوهري** بين التوصيفين.

4 – الأمر على هذا النحو لأن:

(أ) التفويض واسع الشمولية: إننا **نتخلّى** للحاكم عن الحق في **حُكم أنفسنا**، الأمر الذي يجري على نحو جيد بعيدًا من تفويض حاكم آخر.

(ب) لأنه دائم **ومتعذّر التغيير**، حيث ليس ثمّة تفويض (يُفهم على نحو طبيعي).

(ج) لأننا نتخلّى حتى عن حقنا في **إصدار الأحكام** بشأن ما إذا كان الحاكم يقوم على نحو ملائم (عقلانيًا) بتلك الأفعال التي يفوّض الحاكم لفعلها؛ وهو، مجدّدًا، الأمر الذي لا يفعله أي تفويض.

(د) لأن تفويض الحاكم يكون، فعلًا، كما يصفه هوبز، **إذعانًا** (و؟) ميثاقًا متبادلًا بالتالي؛ إننا نتخلّى عن إراداتنا جميعها لمصلحة إرادة الحاكم، وعن أحكامنا لمصلحة أحكام الحاكم.

(الاقتباس لـ أ – د: الفصل 17، ص 142)

(هـ) لأن للتفويض العواقب الشكلية ذاتها، ويمنح الحاكم السلطات ذاتها، بوصفه ميثاق خضوعٍ لمكتسِب منتصر.

(و) في كلتا الحالتين، الحاكم عبر التفويض والحاكم بالاستحواذ؛ المحفّز هو **الخوف**: الخوف من الآخرين في الحالة الأولى، والخوف من القاهر المنتصر في الحالة الأخرى. بذلك، من الناحية العملية، فإن العقد الاجتماعي، بصرف النظر عن كيفية توصيفه، **ميثاق خضوع**.

(الاقتباس لـ د –هـ: الفصل 20: 2، ص 163)

ملحق: فهرس هوبز

إحالات الصفحات إلى طبعة شنايدر[1]

الحرية

1 - **الحرية**: المفهوم الفيزيائي لغياب العوائق الخارجية للحركة التي يسمّيها هوبز الحرية الطبيعية: 170 وما بعدها؛ يُقارن 212.

والمداولة: 59

والإرادة الحرّة: 171 وما بعدها.

الإنسان الحرّ: 171.

العلاقة مع **السلطة**، غياب العوائق الداخلية: 171.

الحرية حقيقية **للشخص** فحسب، الإنسان: لا للإرادة أو أي شيء، ليس شخصًا، إنسانًا: 171.

2 - **الحرية والحق**: مقارنة بالقانون والواجب: 228 وما بعدها.

3 - **حرية الرعايا**: 170-180، 212 وما بعدها.

(1) حرية الصمت، حرية الإعفاء من القوانين: 172 وما بعدها، 228 وما بعدها؛ يُقارن 211 وما بعدها، 228، بعض التعدادات 173.

---

(1) Thomas Hobbes, *Leviathan*, Parts I and II, Herbert W. Schneider (ed.) (New York: Library of Liberal Arts, 1958).

(2) الحريات **الفعلية** للرعية: 175؛ يُنظر 117 وما بعدها.

– قد تقاوم عقوبة الحاكم: 176 (يُقارن 117 بشأن العقود التي تردّ على الإلغاء).

– قد تقاوم المطالبة بالاعتراف: 176 (117 بشأن العقود التي تردّ على الإلغاء).

– قد ترفض مهمّة خطرة عندما لا يكون الكومنولث على المحك: 177، 289 وما بعدها.

– تتمرّد دفاعًا عن النفس فرديًا وجماعيًا ولا يتسبّب في أفعال ظالمة أخرى: 177 وما بعدها.

– تتضمّن الحقّ في الاحترام من أولاد المرء، 267، هذا الحق ليس سياديًا بالضرورة.

حرية الكومنولث ≠ حرية الرعايا: 174 وما بعدها.

لا يمكن منح حريات متضاربة مع سلطة الحاكم (هي ملغية): 179.

حرية الطبيعة تعود بعد أن يتخلّى الحاكم عن السيادة: 180.

التزام الرعايا يستمرّ ما دام الحاكم قادرًا على حمايتهم: 179 وما بعدها.

هدف القانون هو تقييد الحريات الطبيعية، حيث يساند بعضها بعضًا: 212 وما بعدها.

الحرية والمساواة: إنّها المساواة التي تفتقر إلى التنظيم، يتمتّع كل مكافئ بالحرية الطبيعية: 228.

حرية العقيدة: 17–20 (الاستقصاء ...إلخ).

حق الحاكم في التقييد: 18 وما بعدها.

حق المرء في تربية أطفاله: 267.

هل هذا يقيد الحاكم؟ أم إن هوبز يقصد حاكمًا يسنّ قوانين جيدة تسمح بذلك: 267.

4- حريات لا يجوز التنازل عنها بموجب ميثاق:

(1) حق المرء في أن يُكرَّم من أطفاله: 267.

(2) الحق الذي يمتلكه البشر بحكم الطبيعة لحماية أنفسهم: 179.

(بذلك، فإن الالتزام أمام الحاكم يسقط مع انهيار سلطة الحاكم [أو تخلّيه عنها] ص 180).

5 - الحرية والخوف متّسقان: ص 171.

العدالة

العدالة، العلم الطبيعي للحكّام، والعلم الوحيد اللازم لهم ليحكموا: 287.

العدالة، أساس وأصل: إن البشر يوفون بالمواثيق التي أبرموها: القانون الثالث للطبيعة: انتهاك التنازل عن الحق بسبب ظلم الميثاق وعبثيته: 111؛ 119 وما بعدها؛ 122؛ 212؛ الرد على الأحمق 120-123.

لِمَ يفترض الظلم مسبقًا إقامة سلطة الحاكم: وإلا فإن الثقة المتبادلة والمواثيق ليست صالحة: 120؛ يُقارن 115، حيث لا سلطة مشتركة، لا قانون، لا عدالة 108.

الذي سيحصل عليه الجميع ليس ظلمًا؛ العدالة مقارنة بقوانين اللعب: 272؛ يُقارن: 146، 212.

العدالة بصفتها التزام المواثيق قانون طبيعة: 122؛ 139؛ من الظلم التعهّد بما يتعارض مع قوانين الطبيعة: 116؛ مَنْ يطبّق قانون الطبيعة عادل: 131.

العدالة في تطبيقها على الناس وشخصياتهم: 123 وما بعدها؛ 215.

الحاكم وسلطات الحاكم

العقد الاجتماعي: التعريف الشكلي والتعريف المادّي: 142، 143 وما بعدها.

2 - حقوق الحاكم وسلطاته: 144-150.

(عام)

يمكن تخيّلها عظيمة قدر الإمكان 169، لا حدود عند إعطاء السلطة من دون قيود: 135، 142، 181، 252، 151 وما بعدها.

السلطات ذاتها بصرف النظر عن المكان: 151، 152.

السلطات والتكريس التي لا يمكن إبطالها: 144 وما بعدها.

حُجة النكوص للحاكم المطلق: 170، 225.

التوازن المكافئ للسلطات (في الإنشاء): 259.

حقوق الخلافة: 159-162؛ 180.

ينبغي تفسير مِنح الحقوق للحاكم على الحقوق بما ينسجم وسلطة الحاكم: 179.

3 - حقوق الحاكم وسلطاته

(سلطات محدّدة)

لا يمكن معاقبة الحاكم: 147؛ ليس خاضعًا للقانون المدني: 211 وما بعدها، 254 وما بعدها.

للحاكم الحق في **الحُكم على وسائل** السلم والحرب: 147 وما بعدها.

للحاكم سلطات في ضبط **الخطاب والكتب**: 147 وما بعدها.

يحدّد الحاكم قواعد وتعريف المِلكية: 148؛ 198 وما بعدها؛ والخاصّة بالتجارة والتعاقد: 200 وما بعدها.

للحاكم سلطة قضائية: 148.

يمتلك الحاكم حقوق التعيين، والمكافآت، والتكريم: 149.

الحاكم هو مشرّع القوانين: 211 وما بعدها.

يحدّد الحاكم الأعراف المعقولة: 212.

يقرّر الحاكم حريات الصمت: 173، 228.

يحدّد الحاكم ما تجب إطاعته باعتباره قانونًا إلهيًا: 226 وما بعدها (عندما لا يتعارض مع القانون الأخلاقي 226).

4 - منصب الحاكم وواجباته

الحاكم مقيّد بقوانين الطبيعة: 158، 173، 182، 244، 262، 270، 199.

لا يمكن الحاكم ظلم رعّيته أو إلحاق الأذى بها: 144، 146، 173، 178.

... لكن، يمكنه عدم المساواة بينهم: 146، 199.

... وقد يُخطئ في المساواة: 219.

واجب الحاكم سنّ قوانين جيدة: 262، 271 وما بعدها، 275 وما بعدها.

ماهية القوانين الجيدة: 271 وما بعدها. يُقارن تعريف الخير والشر: 15، 53 وما بعدها، 131 وما بعدها، 253 وما بعدها؛ 46.

جعل القانون ملَكة عقلانية للكومنولث: 259، 23، 214.

الحاكم يحدّد الخير والشر عبر القانون المدني: 253، 259.

غاية قوانين الحاكم هي أمان الناس: 262، وعبر حُسن الإرادة العامّة: 267.

لا يمكن فصل مصلحة الحاكم عن مصلحة الناس: 272.

الحاكم فيصل ملائم: كما هو متّفق عليه في العقد الاجتماعي: 194؛ يُقارن 129، 46، 274.

قوانين الطبيعة

0 – تعريف قانون الطبيعة = مبدأ أو قاعدة يُوجدها العقل، حيث تمنعنا من القيام بأي أمرٍ قد يدمّر حياتنا ...إلخ: 14: 3.

1 – يفرض قانون الطبيعة السلام من أجل وسائل صون البشر في جماعات. 1: 15: 25 (S. 170).

2 – تُختصَر هذه القوانين: لا تتصرف مع الآخرين ...إلخ. 1: 15: 26.

3 – تقوم قوانين الطبيعة بالتقييد بالتقييد **الداخلي** لرغبة يجب عليها اتباعها: 1: 15: 27-28.

4 – علم قوانين الطبيعة هو الفلسفة الأخلاقية الحقيقية والوحيدة: 1: 15: 30.

5 – قوانين الطبيعة ذات تسمية غير ملائمة، إذ هي خلاصات فحسب تتعلّق بما يُفضي إلى صوننا: 15: 30.

مضمون قوانين الطبيعة

1 – القانون الأول والقانون الثاني: (1) السعي إلى تحقيق السلام واتباعه (2) تخلّي المرء عن حقه خاضعٌ للحُكم التبادلي. إن فروع القاعدة العامّة هذه هي التي تسعى إلى السلام: 14: 6-7.

2 – القانون الثالث: للإيفاء بالعهود المُبرَمة: 15: 1-3.

تعريف المواثيق وصلاحيتها: 14: 12-29؛ 15: 3.

العدالة: 15: 1–9.

الرد على الأحمق: 15: 4.

3 – القانون الرابع إلى العاشر: الحثّ على الفضائل وميول التجمع المنطقي الاجتماعي: 15: 10–18.

4 – القانون الحادي عشر إلى التاسع عشر: مبادئ المساواة والعدالة الطبيعية: 15: 17–25.



القسم الثاني

لوك



الفصل الخامس
المحاضرة الأولى عن لوك
عقيدته المتعلّقة بالقانون الطبيعي

§1 – ملاحظات تمهيدية

1 – قال فيلسوف بدايات القرن العشرين روبن جورج كولنغوود: «تاريخ النظرية السياسية ليس تاريخ الإجابات المختلفة عن سؤال واحد ومشابه، بل هو تاريخ مشكلة متغيّرة باستمرار بهذا القدر أو ذاك، يتغير حلّها بتغيّرها»[1]. يبدو أن في هذه الملاحظات المثيرة قدرًا من المبالغة، بما أن ثمّة أمثلة أساسية معيّنة نطرحها باستمرار، مثل:

ما طبيعة نظام سياسي شرعي؟

ما أسس الالتزام السياسي وحدوده؟

ما أساس الحقوق، إن وُجد؟ وما إلى ذلك.

لكن يمكن مقاربة هذه الأسئلة، عندما تطرح في سياقات تاريخية مختلفة، بطرائق مختلفة، كما أنها دُرست من مؤلّفين مختلفين من زوايا مختلفة، مع الأخذ في الاعتبار عوالمهم السياسية والاجتماعية وظروفهم ومشكلاتهم كما رأوها. لذلك، لفهم أعمالهم، يجب تحديد وجهات النظر هذه وكيفية تشكيلها بالطريقة التي تؤوّل فيها أسئلة المؤلّف وتُناقش.

(1) R. G. Collingwood, *An Autobiography* (Oxford: Clarendon Press, 1939), p. 62.

بينائها على هذا النحو، تساعدنا ملاحظة كولنغوود في البحث عن الإجابات المختلفة التي أعطاها المؤلّفون لأسئلتهم (لا أسئلتنا). وبهدف الوصول إلى هذه الغاية، يجب أن نحاول أن نؤطّر تفكيرنا ضمن مخطّط الفكر الخاص بكل مؤلّف، قدر الإمكان، وأن نحاول فهم مشكلاتهم وحلولهم من وجهة نظرهم لا من وجهة نظرنا. وعندما نفعل هذا، غالبًا ما تحركنا إجاباتهم عن أسئلتهم بشكل أفضل مما قد نفترض. وحقيقة، أعتقد، باعتبار طريقتهم في التفكير ومشكلات عصرهم، أن المؤلّفين الذين نناقشهم – هوبز، لوك، روسو، هيوم، مِل وماركس – أعطوا إجابات جيدة جدًا، وإن لم تكن كاملة، عن الأسئلة التي أرّقتهم. لذا، لا نزال نقرأ نصوصهم ونجد لما قالوه أثرًا تنويريًا.

2 – الانتقادات التي سأطرحها لا تتمثّل في الإشارة إلى المغالطات والتناقضات في فكر لوك أو مِل مثلًا، بل في تمحيص نواحٍ أساسية قليلة، لا نجد فيها، انطلاقًا من وجهة نظرنا وما يتعلّق بأسئلتنا أو مشكّلاتنا، أن إجاباتهم أو حلولهم مقبولة بكلّيتها، على الرغم من أثرها التنويري. لذلك، عندما نناقش هؤلاء المؤلفين، سينصبّ جهدنا الأول على فهم ما قالوه، وتأويل كلامهم بأفضل طريقة تسمح بها وجهة نظرهم. عندئذ فحسب، سنعتبر أنفسنا جاهزين للحكم على حلولهم من وجهة نظرنا. وأعتقد أننا إذا لم نتبع هذه الإشارات في قراءة أعمال هؤلاء الفلاسفة الستة، فسنخفق في اعتبارهم مؤلّفين دقيقين وأذكياء أندادًا لنا.

في مناقشة لوك[2]، سأقارب صعوبة أساسية واحدة تنبع من حقيقة أن

---

(2) مصادر ثانوية مفيدة عن لوك هي: Richard Ashcraft: *Revolutionary Politics and Locke's «Two Treatises of Government»* (Princeton: Princeton University Press, 1986), and *Locke's Two Treatises of Government* (London: Unwin, 1987); Michael Ayres, *Locke: Epistemology-Ontology*, 2 vols. (London: Routledge, 1991); Joshua Cohen, «Structure, Choice and Legitimacy: Locke's Theory of the State,» *Philosophy & Public Affairs* (Fall 1986); John Dunn, *The Political Thought of John Locke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969); Julian Franklin, *John Locke and the Theory of Sovereignty* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978); Ruth Grant, *John Locke's Liberalism* (Chicago: Chicago University Press, 1987); Peter Laslett (ed.), «Introduction,» in: *[Locke:] Two Treatises of Government*, student ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), the Introduction; Wolfgang von Leyden (ed.), *John Locke, Essays on the Law of Nature* (Oxford: Oxford University = Press, 1954); C. B. MacPherson, *Political Thought of Possessive Individualism* (Oxford: Oxford

عقيدة العقد الاجتماعي عند لوك، كما هي معروضة في **الرسالة الثانية [في الحكم]** (*Second Treatise*)، قد تبرّر أو تسمح بالتفاوتات في الحقوق والحريات السياسية الأساسية. على سبيل المثال، الحق في الاقتراع مقيّد بأهلية حيازة الملكية. الدستور الذي يعرضه مرتبط بدولة طبقية: أي يمارِس الحكم السياسي حصرًا أولئك الذين يمتلكون قدرًا محدّدًا من المِلكية (ما يعادل أراضي تبلغ قيمتها 40 شلنًا والذي كان يساوي في أيام لوك 4.5 فدادين تقريبًا من الأراضي الزراعية). وسندرس كيفية السماح بوجود دولة طبقية في عقيدته في المحاضرة الثالثة عنه.

لكن، قبل أن يكون بإمكاننا طرح هذا السؤال، يجب أن نفهم عقيدته في أفضل معانيها. نتذكر هنا قول جون ستيورات مِل: «لا يمكن الحُكم على عقيدة ما على الإطلاق ما لم يتم الحُكم عليها ضمن أفضل معانيها»[3].

3 - بهدف الوصول إلى هذه الغاية، يجب أن نسأل عن المشكلة التي يُعنى بها لوك وكل كاتب آخر، وسبب ذلك. اهتمّ هوبز، مثلًا، بمشكلة الحرب الأهلية بين الطوائف الدينية الشديدة الخصام، والتي تسوء عبر الصدام بين المصالح السياسية والطبقية. في عقيدته المتعلّقة بالعقد، يحاج هوبز أن الجميع يمتلكون أسسًا عقلانية كافية، متجذّرة في مصالحهم الأكثر أساسية، لإنشاء دولة، أو **ليفياتان**، عبر الاتفاق في ما بينهم، مع حاكم فاعل بسلطات مطلقة، ولدعم مثل هذا الحاكم في حال وجوده. ولا تتضمّن هذه المصالح الأساسية

= University Press, 1962); J. B. Shneewind, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), vol. 1, pp. 183-198; Peter Schouls, *The Imposition of Method: A Study of Descartes and Locke* (New York: Oxford University Press, 1980); John Simmons: *The Lockean Theory of Rights* (Princeton: Princeton University Press, 1992), and *On the Edge of Anarchy* (Princeton: Princeton University Press, 1993); Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979); James Tully, *A Discourse on Property: John Locke and His Adversaries* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980); Jeremy Waldron: *The Right to Private Property* (Oxford: Clarendon Press, 1988), esp. chap. 8, and «Locke, Toleration, and the Rationality of Persecution,» in: Jeremy Waldron, *Liberal Rights: Collected Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

(3) يُنظر مراجعة [كتاب] **خطاب** لسيدجويك (Sedgwick's *Discourse*) في: John Stuart Mill, *Collected Works* (*cw*) (Toronto: University of Toronto Press 1963-1991), vol. X, p. 52

مصلحتنا في صون ذواتنا وامتلاك وسائل حياة كريمة، كما يقول هوبز، بل كذلك، وهذا الأمر مهم بالنسبة إلى هوبز الذي كان يكتب في عصر ديني، مصلحتنا الدينية السامية في خلاصنا. (المصلحة الدينية السامية هي تلك التي تتجاوز جميع المصالح العلمانية). ومع اعتبار هذه المصالح أساسية، يعتقد هوبز أن من العقلاني للجميع القبول بسلطة حاكم مطلق موجود وفاعل. وهو يعرض مثل هذا الحاكم بصفته الحماية الفعلية الوحيدة من النزاع الأهلي المدمّر والتدهور إلى حالة الطبيعة، التي تعدّ أسوأ الأوضاع على الإطلاق.

مشكلة لوك مختلفة كليًا، وكذلك افتراضاته، كما يمكننا أن نتوقع؛ هدف لوك هو تقديم تبرير لمقاومة الملك ضمن سياق دستور مختلط. إنه دستور يمتلك فيه الملك نصيبًا في السلطة التشريعية، بالتالي لا يمكن المشرّع (أي البرلمان) أن يمارس سيادة كاملة بمفرده. لوك مشغول بهذه المشكلة لأنه منخرط في أزمة الإقصاء (Exclusion Crisis) (1679–1681)، والتي سمّيت هكذا لأن الويغيين (Whigs)، بقيادة إيرل شافتزبري (Earl of Shaftesbery)، حاولوا إطاحة الشقيق الأصغر لتشارلز الثاني، دوق يورك آنذاك، لمنعه من وراثة العرش.

كان جيمس كاثوليكيًا، وخشي الويغيون عزمه على تأسيس حُكم مَلكي مطلق في إنكلترا يعيد المعتقد الكاثوليكي، بالقوة، وبمساعدة الفرنسيين. هُزم الويغيون في هذه الأزمة جزئيًا لأنهم انقسموا حيال الشخص الذي أرادوا تنصيبه ملكًا بدلًا من جيمس (إمّا دوق مونماوث وهو الابن غير الشرعي لتشارلز وإمّا وليام الثالث، ومن جهة أخرى لأن تشارلز كان قادرًا على الحكم من دون البرلمان بمساعدة الإعانات السرية الضخمة التي قدّمها لويس الرابع عشر ملك فرنسا.

4 – التقى لوك، الذي مارس الطبّ، بإيرل شافتزبري عندما استُدعِيَ في أثناء مرض إيرل بصفته طبيبًا. وقد أصبحا قريبين جدًا سنوات، ابتداء من عام 1666، وأصبح لوك فردًا من أفراد حاشيته. كان للوك مسكن في منزل «إيكستر» (مكان إقامة شافتزبري اللندنية) في شارع ستراند في وسط لندن، وهناك كتب

في عام 1671 المسوّدة الأولى لمقالة **في الفهم البشري** (*Essay on Human Understanding*). وكتب **رسالتان [في الحُكم]** (*Two Treatises*) خلال أزمة الإقصاء في عامي 1679–1681 (وليس بعد عام 1689 كما اعتُقد سابقًا) ككراس سياسي يدافع عن القضية الويغية ضد تشارلز الثاني. ويفسّر هذا التاريخ أسلوبهم وهمومهم[4].

كان سير روبرت فيلمر[5]، وهو مؤيّد مخلص للحكم الملكي المطلق وصاحب صلات وطيدة مع الكنيسة والبلاط، والذي توفي في عام 1653، قد كتب دفاعًا عن المَلكية المطلقة في أثناء الحرب الأهلية الإنكليزية. نُشرت أغلبية أعماله بين عامي 1647 و1653، لكن أعيد نشرها في عامي 1679–1680؛ حيث نُشِر مخطوطه الأهم، **الحُكم البطريركي** (*Patriarcha*)، أوّل مرّة. كان لكتاباته تأثير كبير بين عامي 1679 و1680. عندما ألّف لوك كتابه **رسالتان في الحكم**. وقد كان الهدف الفلسفي المُعلن للوك (يُنظر صفحة العنوان في **الرسالة الأولى**) مهاجمة دفاع سير روبرت فيلمر عن الموقف المَلكي وحجّته القائلة إن الملك يمتلك سلطة مطلقة مستمدة من الربّ وحده، وتأكيد أن هذا الحكم الملكي المطلق غير متوافق مع الحُكم الشرعي. باختصار شديد، بحسب رأي لوك، لا

(4) يعتقد لاسْلِتْ (Laslett) أن أغلبية «**الرسالة الثانية**» كُتبت خلال شتاء عامي 1679–1680، بما فيها الفصول 2–7، 10–14 و19. وفي بدايات عام 1680، وبعد صدور كتاب السير روبرت فيلمر **الحُكم البطريركي** (*Patriarcha*) (يُنظر الهامش رقم 5 أدناه)، كُتبت **الرسالة الأولى** (*First Treatise*) ردًّا على هذا الكتاب، وفي صيف عام 1681، أضاف لوك إلى **الرسالة الثانية** جزءًا من الفصل 8، والفصول 16، 17، 18، أخيرًا، في عام 1689، وقبل النشر، أضاف الفصول 1، 9 و15.

(5) بخصوص روبرت فيلمر، يُنظر ما يأتي: Robert Filmer, *Patriarcha and Other Writings*, Johann Somerville (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1991),

الذي يحل الآن محل النسخة الأقدم من **الحُكم البطريركي** [التي حررها] بيتر لاسْلِتْ: Robert Filmer, *Patriacha and Other Political Works*, Peter Laslett (ed.) (Oxford: Blackwell, 1949);

إضافة إلى المصادر الكثيرة الواردة في مقدّمة لاسْلِتْ لـ **رسالتان**، يُنظر: Gordon Schochet, *Patriarchalism and Political Thought* (Oxford: Oxford University Press, 1975);

ويدرس جون دَن في الفصل 6 من مؤلفه الموسوم **الفكر السياسي لجون لوك** (*Political Thought of John Locke*) مكانة فيلمر في فكر لوك؛ ويُنظر كذلك: Nathan Tarcov, *Locke's Education for Liberty* (Chicago: Chicago University Press, 1984), chap. 1، الذي لديه الكثير ليقوله عن فيلمر وعلاقته بهوبز ولوك.

يمكن أن يُستمد الحكم الشرعي إلا من موافقة الأشخاص الخاضعين لهذا الحكم. ويرى أنّ هؤلاء الأشخاص أحرار ومتساوون بحكم الطبيعة، وكذلك هم منطقيون وعقلانيون أيضًا. بذلك، فإنهم غير قادرين على الاتّفاق على أي تغيير لا يساهم في تحسين وضعهم. ويؤمن لوك بأن الحكم المطلق لا يمكن أن يكون شرعيًا لأنه يعتقد، خلافًا لهوبز، أن الحكم (المَلكي) المطلق أسوأ حتى من حالة الطبيعة (يُنظر ¶¶90-94، خصوصًا ¶91)، حيث يميّز لوك الحالة الاعتيادية للطبيعة، من الحالة غير المكبوحة للطبيعة التي يؤدّي إليها الحكم المطلق[(6)].

5 - باختصار: عند هوبز تُستخدَم فكرة العقد الاجتماعي كوجهة نظر تمكّن الأشخاص العقلانيين النظر من خلالها إلى مصالحهم الأكثر أساسية (بما فيها هنا مصلحتهم الدينية الترانسندنتالية في الخلاص) وإدراك أنهم يمتلكون أسبابًا كافية لدعم حاكم فاعل (وهذا يعني، بالنسبة إلى هوبز، حاكمًا مطلقًا، لأن حاكمًا من هذا النمط فحسب هو الذي سيكون فاعلًا) عندما يوجد مثل هذا الحاكم.

أما عند لوك، فتُستخدَم فكرة العقد الاجتماعي لتأكيد أن الحكم الشرعي لا يمكن أن يؤسّس إلا على موافقة الأشخاص الأحرار والمتساوين، المنطقيين والعقلانين، ابتداء من حالة الطبيعة التي تعتبر حالة من الصلاحية السياسية المتساوية، يكون فيها الجميع، أساسًا، حكّامًا بقدر متساوٍ على أنفسهم. بهذه

---

(6) جميع الإحالات في النص، ما لم يُصرح بغير ذلك، هي للفقرات المُرقمة في **الرسالة الثانية**. ومع أنني سأُحيل معظم الأحيان على **الرسالة الثانية**، فلن تفقد **الرسالة الأولى** أهمّيتها وهي تتضمّن عددًا من الفقرات الشديدة الأهمّية في رأي لوك. فلندرك: المِلكية لا تعني ضمنيًا السلطة، (1: ¶¶41-43)؛ المِلكية في ارتباطها بحرّية الاستخدام (¶¶39، 92، 97)؛ عن الأبوة والسلطة، حيث تمتلك الأم نصيبًا مماثلًا، (¶¶52-55)؛ يقول لوك إن البشر، بحسب فيلمر، لا يولدون أحرارًا بحكم الطبيعة، (¶6)؛ ويقتبس عنه قوله إن الناس ولدوا خاضعين، (¶50)؛ يحاج لوك ضد حق البكورة، (¶¶90-97)؛ يعطي ملخّصًا لمنظومة فيلمر، (¶5)، ويقول أنه في حال إخفاق هذه المنظومة، يجب أن يُترَك الحُكم مجدّدًا للطريقة القديمة حين كان يتم ذلك عبر الاستنباط وموافقة البشر المستفيدين من عقولهم للاتّحاد في المجتمع، (¶6)؛ أخيرًا، إن المصلحة العامة هي المصلحة لكل عضو محدّدفي المجتمع، ما دام يتحقّق من خلال القواعد المشتركة، (¶92).

الطريقة، يسعى لوك إلى تقييد صيغة النظام الشرعي، حيث تُقصي الحكم الملَكي المطلق، وكذلك لتبرير مقاومة الملك في ظلّ دستور مختلط.

يوضح هذا التباين بين هوبز ولوك نقطة مهمّة وهي أن ما يبدو أنها الفكرة ذاتها (فكرة العقد الاجتماعي) قد تمتلك معنى واستخدامًا شديدي الاختلاف، بافتراض وجود دورها ضمن تصوّر سياسي ككل.

6 - عند قراءة لوك، ينبغي أن نتنبّه إلى أنه كان منخرطًا في أمر أصبح بشكل متسارع عملًا خطرًا على الصعيد السياسي. وكما يخبرنا لاسْلِت (Laslett)، تحديدًا في الصفحتين 31 و32 من مقدّمته لـ **رسالتان**، عندما اجتمع برلمان الإقصاء الثالث في أكسفورد في آذار/ مارس 1681، بدا أن المقاومة المسلّحة ضد الملك قرّرت بدء عملياتها إذا أخفق مشروع قانون الإقصاء (وهذا ما حدث). أدى لوك دورًا فاعلًا، وتنقّل من منزل إلى آخر بهدف تأمين إقامة لحاشية شافتزبري، بمن فيهم رجل اسمه رومسي، قائد بلطجية شافتزبري.

بالنتيجة، عندما انخرط شافتزبري، بعد انقضاء فترة السجن، في ما يشبه مشاورات غادرة، تعاون لوك معه. وبقي مع شافتزبري طوال صيف 1682، وسافر معه إلى كاسيوبري (مقرّ إيرل إيسكس)، حيث التقيا بقادة الويغيين في ذروة سُمِّيت مؤامرة العصيان (Insurrection Plot). ثم ذهب إلى هناك مجدّدًا في نيسان/ أبريل 1683، بعد وفاة شافتزبري في المنفى في هولندا، حين شاع أن التحضيرات لاغتيال تشارلز الثاني، أو مؤامرة منزل راي (Rye House Plot) كانت تُعدّ. وبعد اكتشاف المؤامرة، أصبح لوك مطلوبًا هاربًا، وعاش في المنفى حتى عام 1689. كان كتاب **رسالتان**، وهو عمل ضد الحكومة، قد كُتب في وقت سابق، ربما عندما كان لا يزال بصحبة شافتزبري، قبيل الثورة الويغية المجيدة (Glorious Whig Revolution) في عام 1688[7]. أستعيد هذه القصة التي أصبحت معروفة الآن لإعطائكم لمحة عن الرجل الذي نحن في صدد مناقشة عمله.

(7) يُنظر الهامش رقم 4 أعلاه. وللاطلاع على مناقشةٍ مهمّة حول وقت كتابة لوك لـ **رسالتان** (*Two Treatises*) وسببها، يُنظر: Laslett, «Introduction,» pp. 45-66.

تجدر الملاحظة إلى أن شخصًا استطاع كتابة مثل هذا العمل المنطقي، المتّسم بمثل هذه الجودة الهادئة، كان منخرطًا بفاعلية، مع مجازفة شخصية، في ما كان يمكن أن يكون خيانة.

7- ألفت انتباهكم إلى ما يقول هوبز في الجملة الأولى من تصدير **رسالتان** تحديدًا، إنه كان ثمّة قسم متوسط من العمل، أطول مما نشره هنا على أنه نص **رسالتان**. ويقول إنه ليس ثمّة داع لإخبارنا عن مصير ذلك القسم المتوسط؛ لكن لوك كان شخصًا حذرًا ولعله كان يمتلك سببًا لإتلافه. ربما كان يحتوي عقائد دستورية كانت ستودي بحياته. وثمّة لائحة من الكتب في مكتبة لوك توحي بأنه بهدف تضليل عملاء الملك، ربما كان سمَّى العمل بأكمله **دي موربو غاليكو** (*De Morbo Galico*) (المرض الفرنسي)، وهو اسم مرض الزُّهري، وكان لوك وشافتزبري يعتبران الملكية المطلقة مرضًا فرنسيًا بالفعل، ولا شك في أن الفرنسيين كانوا يقاسون جدًّا في ظل حكم لويس الرابع عشر[8].

§2- معنى القانون الطبيعي

1- كخلفية لما يسمّيه لوك «القانون الأساس للطبيعة» (The Fundamental Law of Nature)، ينبغي بداية أن أطرح بضع ملاحظات بشأن معنى القانون الطبيعي. في عُرف القانون الطبيعي، القانون الطبيعي هو ذلك الجزء من قانون الربّ الذي يمكن أن يكون معروفًا لنا عبر استخدام القدرات الطبيعية لعقولنا. ويمكن هذه القدرات أن تميّز كلًا من نظام الطبيعة المتاح لرؤيتنا ومقاصد الربّ الواضحة عبر ذلك النظام. وعلى هذا الأساس، يقال إن القانون الطبيعي يُعلن لنا، أو نعرفه، عبر الربّ من خلال عقولنا الطبيعية (57¶)[9]. وتفسر النقاط الآتية السبب الذي يكون فيه مصطلحا «طبيعي» و«قانون» ملائمين في اصطلاح «القانون الطبيعي».

---

(8) يُنظر: Laslett, «Introduction,» pp. 62-65, 76f.

(9) يُنظر كذلك 124¶، حيث يقول لوك إن قانون الطبيعة واضح ومفهوم لجميع الكائنات العقلانية؛ و136¶، حيث يقول إن قانون الطبيعة غير مكتوب ولا يوجد إلا في عقول الناس.

(أ) أولًا، بخصوص «قانون»: القانون هو قاعدة تقدّم إلى الكائنات العقلانية عبر شخص ذي سلطة شرعية بهدف تنظيم سلوكهم. (هنا قد يضيف المرء إلى تعريف القانون عبارة: «لمصلحتهم العامّة»، إذ إنها ستلائم رؤية لوك، وفقًا لتعريفه للسلطة السياسية في ¶3 كونها الحق بتشريع القوانين وإنفاذها «هذا كله لأجل المصلحة العامة فحسب»). القانون الطبيعي هو قانون بالمعنى الحرفي، أي سنّه لنا الربّ صاحب السلطة التشريعية الشرعية والعليا على البشرية بأسرها. الربّ، كما هو سيد العالم له سلطة عليا على جميع مخلوقاته؛ بذا، فإن القانون الطبيعي كوني ويجمع البشرية ضمن جماعة واحدة مع قانون يحكمها[10]. والحديث عن القانون الطبيعي بوصفه مُسَنًّا مجازيًّا بالطبع لأن القانون الطبيعي ليس مسنًّا بشكل حرفي مثل قوانين الأمراء الدنيويين. لكن، بما أن القانون الطبيعي هو قانون حرفي، لا بد له من أن يكون مسنًّا بمعنى ما – أي يكون واضحًا، أو معروفًا – لأولئك الذين يُطبَّق عليهم، وإلا فلن يكون قانونًا. وهذا يفسّر ملاءمة المصطلح «قانون» في اصطلاح «القانون الطبيعي».

(ب) الآن، لنتمعّن في ملاءمة المصطلح «طبيعي». أحد أسس هذا المصطلح، كما قيل أعلاه، هو أن القانون الطبيعي معروف لنا، أو يمكن أن يعرف في شتّى الأحوال، عبر استخدام ملكاتنا العقلية الطبيعية باستخلاصها من الحقائق العامّة الواضحة وتصميم الطبيعة. وضمن هذه الحقائق العامّة سنجد أمورًا مثل الحاجات الطبيعية، ميول البشر وعواطفهم، الملكات والقدرات التي نختلف من خلالها وترتبطنا بالحيوانات وأجزاء أخرى من الطبيعة. عمومًا، الفكرة هي، بوجود الإيمان بأن الربّ موجود (أو أن وجود الربّ ذاته يمكن تبيّنه بواسطة العقل)، فإننا قادرون على الإدراك ضمن الطبيعة ما يمكن أن

(10) يقول لوك: «ماهيّة الواجب لا يمكن أن تُفهَم من دون قانون؛ كما لا يُعرَف، أو يُفترَض من دون مشرع، أو من دون ثواب وعقاب». John Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, vol. I, book I, chap. 3, §12.

ويُنظر كذلك: vol. I, book II, chap. 28, §6، حيث يقول لوك: «سيكون من العبث لأي كائن عاقل أن يضع قاعدة بشأن أفعال كائن آخر إنْ لم يكن ضمن سلطاته مكافأة من يُذعن، ومعاقبة من يخالف قاعدته، عبر خيرٍ أو سوءٍ ما. لا يكون الناتج الطبيعي والعاقبة للفعل بذاته». وفي تلك الحالة، «ستنفعل بذاتها من دون قانون. هذه... هي الطبيعة الفعلية لجميع القوانين، التي تُسمى قوانين بحق».

تكون مقاصد الربّ تجاهنا، وأن من بين هذه المقاصد هي أننا نتصرّف انطلاقًا من مبادئ محدّدة في سلوكنا تجاه بعضنا بعضًا. ونظرًا إلى وجود سلطة الربّ، فإن هذه المبادئ التي ندركها بواسطة العقل الطبيعي بوصفها مقاصد الربّ ستكون قوانين لنا. بذا، نصل إلى مصطلح «طبيعي» في الاسم «القانون الطبيعي».

منذ البداية، نجد أن القانون الطبيعي يختلف عن القانون الإلهي؛ إذ إن القانون الإلهي هو ذلك الجزء من قانون الربّ الذي لا يمكن أن يُعرف إلا عبر الوحي. كما أن تحقيق متطلّبات القانون الإلهي، هو خارج سلطات عقولنا الطبيعية. وعلاوة على ذلك، فإن القانون الطبيعي متمايز كذلك من جميع التشريعات البشرية، وبذلك فهو متمايز أيضًا من القانون الفعلي للدول، أو ما يسمّيه لوك أحيانًا «القانون المحلّي، أو الوضعي». ويجب على قوانين الدول أن تتوافق مع مبادئ القانون الطبيعي (عندما تكون قابلة للتطبيق). وكما يقول لوك (¶135) إن التزامات قانون الطبيعة تسري ضمن المجتمع علاوة على حالة الطبيعة، كما أن قانون الطبيعة «يكون بمنزلة القاعدة الأبدية (Eternal Rule) لجميع البشر، والمشرّعين، وخلاف ذلك». بذلك، فإن مبادئ القانون الطبيعي مبادئ أساسية للحق والعدالة تسري على قوانين الدول وعلى المؤسّسات السياسية والاجتماعية. وهذا سبب آخر لوجود المصطلح «قانون» في المصطلح «القانون الطبيعي»: يسري القانون الطبيعي على القانون والمؤسّسة القانونية.

2 - ينبغي أن نشير أخيرًا إلى أن ما يسمّيه لوك القانون الأساس للطبيعة لا يجب أن يُعتبر المبدأ الأكثر أساسية لهذا اللاهوت الفلسفي ككل. وينطبق الأمر عادة على الآراء الأخرى أيضًا.

(أ) النقطة هي هذه: يجب أن يكون ثمّة مبدأ آخر، بل أكثر جوهرية، يعلّل السلطة الشرعية للربّ. ففي غياب هذه السلطة، لن تكون تشريعات الربّ، التي سُنَّت لنا، ملزمة لنا كما القوانين. ويفسّر مؤلفون مختلفون أساسات سلطة الربّ بطرائق مختلفة. في ¶6 (الذي سأقتبسه لاحقًا في المبحث الثالث (§3)، يفسّر لوك سلطة الربّ علينا من خلال حق الخلق. بما أن الربّ خلقنا من عدم ولا بد

من أنه سيصون كينونتنا دائمًا طوال فترة وجودنا، فإن السلطة العليا علينا تتمثّل في الربّ[11]. بينما يبدو هوبز، من جهة أخرى، راضيًا بعزو سلطة الربّ إلى كلية قدرته: السلطان للربّ «... لا بكونه خالقًا ورحيمًا؛ بل بكونه كلّي القدرة»[12].

(ب) ختامًا، حتى عندما تكون منظومة القانون هي تلك الخاصّة بالقانون الطبيعي، سنبقى مرغمين على التمييز بين:

(1) من يمتلك السلطة العليا في تلك المنظومة؛

(2) لِمَ يمتلك هذا الشخص تلك السلطة؟

(3) المبادئ التي تحدّد مضمون أفكار المنظومة.

بذلك، فإن تقرير سبب امتلاك الربّ السلطة الشرعية على البشرية أمر مختلف عن تقرير مضمون القانون الطبيعي بذاته، وعن الأفكار والقواعد المتعدّدة التي تُبَرَّر بالإحالة عليه[13].

---

(11) يُنظر: John Locke, *Essays on the Law of Nature*, pp. 151-157.

(12) Thomas Hobbes, *Leviathan*, Parts I and II, Herbert W. Schneider (ed.) (New York: Library of Liberal Arts, 1958), p. 187.

(13) يقول لوك في **مقالات عن قانون الطبيعة** (*Essays on the Law of Nature*) أن «حُكم الإرادة الإلهية المُدرَك عبر نور الطبيعة هو الذي يشير إلى ما هو متوافق وما هو غير متوافق مع الطبيعة العقلانية. لهذا السبب بالذات، فإنه يحض أو ينهى» (ص 111). وفي **مقالة في الفهم البشري** (1690) (*Essays Concerning Human Understanding*)، يشير إلى أنماط القانون التي نستخدمها للحُكم على الاستقامة الأخلاقية بوصفها القانون الإلهي: «... ذلك القانون الذي فرضه الربّ على أفعال البشر، أكان بيّنًا لهم عبر نور الطبيعة، أو صوت الوحي» (vol. I, book. II, chap. 28, §8). ثمّة اضطراب في اعتبار لوك لأساس الحق والعدالة: تحديدًا، بأنه يريد تعليلها عبر تأكيد أن المبادئ المتعلّقة بهذا الأمر هي أوامر الربّ؛ ومن جهة أخرى، بأننا مرغَمون على الخضوع لأوامر الربّ بما أن الرب يمتلك السلطة الشرعية علينا، عبر حق الخلق، ولكونه حكيمًا وخيرًا. مع ذلك، فإن حق الخلق لربّ حكيم وخيّر، لا يمكن أن يكون صادرًا بذاته عن الربّ، إذ إن صلاحية أي أمر مماثل ستفرض وجود هذا الحق مسبقًا. ولم يحلّ لوك هذه المسألة على نحو مُرضٍ قط، بل انتُقد بشراسة بشأن هذه النقطة من صامويل كلارك (Samuel Clarke). ويمكن العثور على مناقشة واضحة بشأن هذه المسائل في: Ayres, vol. 2, chaps. 15-16.

وعقيدة لوك مثالٌ عن الرأي الذي يحاجّ كانط ضده في **أساس [ميتافيزيقا الأخلاق]** (*Grundlegung*) عبر إعطاء الصيغة الثالثة من الأمر الصريح: Ak: IV: 431ff.

3 - عندما أُحيل على القانون الطبيعي، فإنني أفهمه كما تم تفسيره، تحديدًا، بأنه قانون الربّ كما نعرفه بواسطة عقولنا الطبيعية. هذا هو المعنى التقليدي الذي يستخدمه لوك، وهو محوري بالنسبة إليه أيضًا؛ بالتالي، عندما يتحدّث عن القانون الطبيعي أو الحق الطبيعي، فإن ثمّة إحالة، مباشرة أو غير مباشرة، على القانون الأساس للطبيعة الذي يُفهَم بأنه قانون الربّ كما نعرفه بواسطة العقل.

مع ذلك، ثمّة استثناء واحد ممكن في الأقل. ليس واضحًا ما إذا كانت الصلة مع قانون الطبيعة ستتكرّس، أو كيفية تكريسها، في ما يتعلّق بمبدأ حفظ العهود (أي وجوب حفظ العهود والمواثيق): هذا ما يبدو أن لوك يعتبره جزءًا من قانون الطبيعة (¶14)، لكنه لا يقارب أساسات هذا المبدأ. وفي شتّى الأحوال، وفي الحالات التي نهتم بها، مثل الحق الطبيعي للأشخاص في الهوية المتساوية التي نولد جميعنا بها (نظرًا إلى قدرات العقل الخاصّة بنا) والحق الطبيعي في التملّك، فإن الصلة بالقانون الأساس للطبيعة ليست واضحة بما يكفي. وسأعود إلى هذه النقطة لاحقًا عندما سندرس كيف تُستَمدّ الحقوق الطبيعية التي ذكرناها توًّا من القانون الأساس للطبيعة.

يُلاحظ أخيرًا، أن تصوّر لوك للقانون الطبيعي يقدم لنا مثالًا عن نظام مستقلّ للقيم الأخلاقية والسياسية والتي تُكرّس، عبر الإحالة عليها، أحكامنا السياسية بشأن العدالة والمصلحة العامة. الأحكام الصحيحة أو المنطقية صالحةٌ، أو دقيقة، في ما يتعلّق بهذا النظام، ويتحدّد مضمونها بقدر كبير، عبر القانون الأساس للطبيعة بوصفه قانون الربّ. بذا، فإن رأي لوك يتضمّن تصوّرًا عن التبرير متمايزًا من التصوّر المتعلّق بالتبرير العمومي في العدالة كإنصاف بوصفها صيغة من الليبرالية السياسية[14]. وفي أيّ حال، فإن العدالة كإنصاف لا

(14) John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Erin Kelley (ed.) (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001), §9.2:

«ثمّة سمة جوهرية للمجتمع الحسن التنظيم هي أن تصوّره العام للعدالة السياسية يكرّس أساسًا مشتركًا للمواطنين لتبرير أحكامهم السياسية في ما بينهم: كلٌّ يتعاون، سياسيًا واجتماعيًا، مع باقي الناس وفقًا لشروط يمكن الجميع أن يقرّوا بأنها عادلة. هذا هو معنى التبرير العام».

تؤكّد ولا تنفي فكرة وجود مثل هذا النظام المستقلّ، ولا تبرِّر، أن الأحكام الأخلاقية والسياسية صحيحة عبر الإحالة على هذا النظام.

3§ – القانون الأساس للطبيعة

1 – سأراجع الآن بيان قانون الطبيعة، ووصفه ودوره ومضمونه وعبارات كثيرة، علاوة على حقوق يعتقد لوك أنها مُستَمَدّة منه. بداية، لنُشر إلى العبارة الشديدة الأهمّية لهذا القانون التي ترد كما يأتي:

> تمتلك **حالة الطبيعة** قانون طبيعة يحكمها، يُلزم الجميع: وإن العقل، الذي هو ذلك القانون، يعلّم البشرية بأسرها، التي ستستشيره حتمًا، بما أن الجميع متساوون ومستقلّون، لن يعمد أحد إلى إيذاء آخر في حياته، وصحّته وحريته أو ممتلكاته. وبما أن البشر صنيعةُ ربّ واحد كلّي القدرة، وخالق حكيم حتمًا؛ وجميعهم عبيد سيد واحد، أُرسلوا إلى العالم بأمر منه لأداء ما يطلبه منهم، وهم مُلْكٌ له، وهم صنيعته، خُلقوا ليحيوا ما شاء هو لا ما شاء غيره. وبما أنهم ممنوحون ملَكات، يتشاركونها ضمن جماعة طبيعة واحدة، لا يمكن افتراض وجود أي **خضوع** بيننا، قد يفوّضنا لتدمير بعضنا بعضًا، كما لو أننا خُلقنا لمنافع آخرين، كما هي حال الكائنات الأدنى التي خُلقت لمنفعتنا. وكل شخص **مُلزم صون ذاته**، وألا يترك موقعه بإرادته؛ لذا وللسبب ذاته، عندما لا يكون صون ذاته موضوعًا كهدف للمنافسة، ينبغي له، قدر استطاعته، **صون البشرية**، ولا يجوز له، ما لم يكن لتحقيق العدالة على معتدٍ، أن يسلب الحياة أو يفنيها، أو يسلب ما يؤدّي إلى صون حياة شخص آخر وحريته وصحّته وأعضاءه أو ممتلكاته (¶6).

القانون الأساس الأكبر للطبيعة، أو ما يسمّيه لوك «**القانون الأساس للطبيعة**» هو أن «**على الإنسان أن يُصان**، قدر الإمكان» (¶16)؛ أو، كما يصوغ ذلك (¶134)، إنه «**صون المجتمع**، و(ما دام يساهم في المصلحة العامة) لكل شخص فيه». ويتكرّر الأمر نفسه تقريبًا في ¶¶135، 159 و183.

2– العبارة «تمتلك حالة الطبيعة قانون طبيعة يحكمها»، التي يُفتتح بها التعريف في ¶6، متبوعة بمقاطع كثيرة عبر **الرسالة الثانية** التي تصف ذلك القانون الطبيعي: وبذلك:

(أ) بالتوافق مع ما قلته سابقًا، يوصف قانون الطبيعة بأنه «إعلان» لـ «إرادة الربّ» (¶135).

(ب) بما يخص القانون الأساس للطبيعة، يقول لوك: «العقل، الذي هو ذلك القانون، يعلّم البشرية بأسرها» (¶6). ويصف هوبز القانون الأساس للطبيعة لا بكونه **يُعرف** بواسطة العقل فحسب، بل بوصفه قانون «**العقل** والإنصاف المشترك» (¶8)؛ وبوصفه «القاعدة الصحيحة للعقل» (¶10)؛ وبوصفه «القانون المشترك للعقل» (¶16)، وكذلك «**قانون العقل**» (¶57).

(ج) في ¶136، يُوصف القانون الأساس للطبيعة بأنه «غير مكتوب، بذلك لا يوجد إلا في عقول البشر». في ¶12، إنه «مفهوم وواضح للكائن العقلاني، ولدارس ذلك القانون، كما القوانين الوضعية للكومنولث، بل لعله أوضح؛ بقدر ما يكون العقل سهل الفهم، أكثر من... الاختراعات المعقّدة للبشر» (يُنظر كذلك ¶124). ويتلاءم هذا كله مع فكرة أن قانون الطبيعة هو إرادة الربّ، «التي تُعلن أو تعرف بواسطة العقل وحده» (¶57).

3 - يكتب لوك كذلك عن دور القانون الأساس للطبيعة:

(أ) أولًا، انطلاقًا من ¶6، نجد أن القانون الأساس للطبيعة يوائم بين البشرية لتصبح جماعة طبيعية كبرى واحدة يحكمها قانون الطبيعة. وفي ¶172، يعتبر لوك أن الرجل الذي وضع نفسه في حالة حرب مع شخص آخر «تخلّى عن العقل الذي منحه إياه الربّ ليكون الفيصل بين إنسان وآخر، والرابط المشترك الذي تتوحد فيه البشرية ضمن جماعة أنداد ومجتمع». وفي ¶128، يقول لوك أن قانون الطبيعة، المشترك بيننا جميعًا، يجعل كلًّا منا ومن البشرية بأسرها «**جماعة واحدة** تكون مجتمعًا واحدًا متمايزًا من الكائنات الأخرى».

ربما يكفي قانون الطبيعة لحكمنا لولا فساد الناس المنحلّين وشرهم. لن تكون ثمّة حاجة لدينا إلى الانفصال إلى مجتمعات مدنية لكل منها سلطة سياسية متمايزة، ونعمد بذلك إلى فصل «هذه الجماعة العظيمة والطبيعية»

(¶128). بذلك، فإن القانون الأساس للطبيعة هو قانون من أجل جماعة البشرية في حالة الطبيعة. إن هذه الحالة، في حالة الحرية، ليست حالة إجازة: بل إنها مقيّدة بقانون الطبيعة والفعل (¶6).

(ب) القانون الأساس للطبيعة هو أيضًا المبدأ الناظم للمؤسّسات السياسية والاجتماعية في المجتمعات المدنية المتعدّدة التي تنقسم إليها الجماعات البشرية. ولا يكون القانون المحلّي (أي المدني) صحيحًا وعادلًا إلا عندما يؤسّس عليه أو يتوافق معه. ولا يتوقّف القانون الأساس للطبيعة عن كونه ساريًا في المجتمع، بل يُعتبر قاعدة أبدية لجميع البشر، مشرّعين وغير مشرّعين. ولا يكون أي قانون بشري جيدًا، أو صالحًا، إذا تعارض معه[15].

(ج) قانون الطبيعة معياري وتوجيهي: إنه قانون لإرشاد البشر الأحرار والعقلانيين إلى مصلحتهم. يُنظر العبارة المهمّة في ¶57، حيث يقول لوك: «إذ **إن القانون**، في فكرته الحقيقية، ليس تقييدًا مثل **توجيه الفاعل الحرّ والذكي إلى** مصلحته الأنسب، ولا يقضي أبعد من المصلحة العامة لأولئك المنضوين إلى ذلك القانون، وفي حال سيكونون أكثر سعادة من دونه، فإن **القانون**، سيتلاشى من تلقاء ذاته كأي شيء عديم القيمة... **وغاية القانون** ليست الإلغاء أو التقييد، بل **صون الحرية وتوسيعها**... إذ حيث **لا يوجد قانون، ليس ثمّة حرية؛ إذ إن** الحرية تعني التحرّر من القيود وعنف الآخرين، وهو ما لا يمكن أن تكون، حيث لا يوجد قانون».

بالنسبة إلى لوك، إذًا، أفكار العقل والقانون، الحرية والمصلحة العامة، وثيقة الصلة. ويُعرَف القانون الأساس للطبيعة بواسطة العقل: إنه يقضي بما يوافق مصلحتنا فحسب؛ ويسعى إلى توسيع حريتنا وصونها، أي هو أماننا من القيود وعنف الآخرين. تصمد الحرية عبر القانون وهي متمايزة من الإباحة

---

(15) «إملاءات قانون الطبيعة، لا تتوقّف عن عملها في المجتمع... [لكن]... تُعتبر قاعدة أبدية لجميع البشر، مشرّعين، وغير ذلك. وإن القواعد التي تفرضها... يجب... أن تتوافق مع قانون الطبيعة... **والقانون الأساس للطبيعة هو صون البشرية**، ولا يمكن أن يكون أي قانون بشري جيدًا، أو صالحًا، بخلافه» (¶135؛ يُنظر كذلك ¶171).

المطلقة، التي تخضع لقانون. وهنا، فإن القانون هو قانون العقل المستمد من قانون الطبيعة.

§4– حالة الطبيعة كحالة مساواة

1 – انطلاقًا من دوره كما وصفناه، نجد أن القانون الأساس للطبيعة هو القانون الرئيس لكل من حالة الطبيعة والمجتمع السياسي (يسري على مؤسّساته السياسية والاجتماعية). إن حالة الطبيعة عند لوك، هي حالة الحرية وحالة المساواة التامّتين (¶4):

(1) إنّها حالة حرية لأن الجميع أحرار في ضبط أفعالهم ولانتقاء ما يرونه ملائمًا من ممتلكاتهم وناسهم، ضمن الحدود التي يُقرّها قانون الطبيعة. وليس من الضروري أن يطلبوا إذًا شخصًا آخر، أو يعتمدوا على إرادة أحد آخر.

(2) حالة الطبيعة هي حالة مساواة، أي حالة من السلطة والصلاحية المتساويتين بين البشر، حيث يكون الجميع، كما كانوا، أسياد أنفسهم: «يكون الجميع ملوكًا»، كما يقول لوك في ¶123. ومن الواضح أن السلطة المتساوية تعني حرية متساوية وسلطة سياسية متساوية على الذات. ويجب ألا يُفهم أن السلطة قوة، أو سيطرة على الموارد، أو أنها قدرة بهذا القدر أو ذاك، بل بكونها حقًا وصلاحية.

في ¶54، يطرح لوك النقطة المهمّة القائلة إن هذه الحالة من الحرية المتساوية متوافقة مع أنماط متعدّدة من التفاوتات، مثل التفاوتات الناشئة من اختلافات السن والأهلية أو الفضيلة؛ وكما يبدو، الاختلافات في الملكية (الحقيقية) الموروثة أو المكتسبة. وكما أشرنا، فإن المساواة التي يتحدّث عنها لوك هي حالة من الحق المتساوي في حريتنا الطبيعية، حالة من السلطة المتساوية على أنفسنا بموجب قانون الطبيعة؛ هذه الحرية التي نولد بها بفضل قدرتنا على الفعل، والتي هي لنا بحق عندما نبلغ سنّ الرشد (¶57).

2 – عبر البدء بحالة الطبيعة كحالة حرية متساوية، يرفض لوك بصراحة

نقطة انطلاق روبرت فيلمر التي تقول أننا ولدنا في حالة خضوع طبيعي[16]. هل يقدّم لوك حجة لنقطة انطلاقه؟ أم هل، كما أميل إلى الاعتقاد، يشرح تصوّرًا محدّدًا من المجتمع البشري تحت حكم الربّ؟ ويقول تفسير لوك رؤيته (4¶) أن الربّ لم يفوّض أحدًا، عبر «إعلان جلي»، بأنه يمتلك حقًّا قطعيًّا في السيطرة والسيادة (السياسية) على باقي البشر. كان الربّ قادرًا على هذا، لكنه لم يفعل، وبوجود الحقيقة التاريخية القائلة إن الربّ لم يفعل، ليس ثمّة ما هو أكثر وضوحًا من أن الأشخاص الذين يتحدرون من النوع الطبيعي ذاته ويمتلكون الفرص (ذات الصلة) ذاتها في الطبيعة قد ولدوا في حالة حرية وصلاحية سياسية متساوية على أنفسهم.

أعتقد أن رؤية لوك هنا هي هذه: لا يمكن أحدًا امتلاك سلطة سياسية على الآخرين ما لم يكن الربّ قد خوّله ذلك عبر إعلان جلي، أو ما لم يكن ثمّة اختلافـ(ات) ذات صلة بين ذلك الشخص وباقي البشر. لكن باعتبار أن الربّ لم يصرّح بذلك لأحد، وباعتبار أننا من النوع الطبيعي ذاته ونمتلك الفرص (ذات الصلة) نفسها في الطبيعة، فإننا ولدنا في حالة مساواة: أي حالة من الحرية والسلطة السياسية المتساويتين على أنفسنا. بالتأكيد، ثمّة اختلافات موجودة في السنّ والأهلية والفضيلة، علاوة على المِلكية (54¶). لكنها، بحسب لوك، غير مهمة في تكريس سلطة سياسية، تكون (لاختزال) «حق في تشريع القوانين مع عقوبات الإعدام... وفي توظيف قوة الجماعة في تنفيذ قوانين كهذه... وهذا كله هو لأجل المصلحة العامة فحسب» (3¶).

لا غرابة، إذًا، في أن السلطة السياسية، عند لوك، لا يمكن أن تنشأ إلا عبر اتفاق أولئك الذين يمتلكون سلطة متساوية على أنفسهم. إنه يشرح، فحسب،

---

(16) يولد الجميع في حالة خضوع سياسي طبيعي، ما عدا القلّة ممّن يفوضهم الربّ ليسيطروا، وليكونوا حكّامًا مطلَقين (من خلال اقتفاء آثارهم عبر قاعدة حق البكورة رجوعًا إلى نوح، ومن ثم إلى آدم). يُنظر: Filmer, *Patriarcha.*

والرسالة **الأولى** للوك مكرّسة لتفنيد حُجة فيلمر في أن الربّ منح سلطةً مطلقة لآدم، وأن جميع الحكّام الشرعيين يرثون تلك السلطة من آدم مباشرة. ويكرّر لوك نقاطه الأساسية في 1¶ من **الرسالة الثانية**.

تصوّرًا مختلفًا عن تصوّر فيلمر للمجتمع السياسي. اسألوا أنفسكم، هل أخطأ لوك، وإذا أخطأ، فما السبب؟

§5- مضمون القانون الأساس للطبيعة

1- يقودنا هذا، ختامًا، إلى مضمون القانون الأساس للطبيعة، أي تحديدًا، ما يقضي به، بما في ذلك الحقوق (الطبيعية)، الكثيرة التي يعتبر لوك أن القانون يشملها. وعند الحديث عن المساواة أعلاه، قلنا شيئًا عن تلك الحقوق. إن اصطلاح «القانون الأساس للطبيعة» مستخدم في ¶¶16، 134، 135، 159، 183؛ وثمّة عبارات كذلك بشأن «قانون الطبيعة» في ¶¶4، 6، 7، 8، 16، 57، 134، 135، 159، 171، 172 و181-183.

ثمّة عبارتان مهمّتان عن القانون الأساس للطبيعة متضمّنتان في العبارة التي اقتبستها سابقًا من ¶6 تنص على ما يأتي:

(أ) العبارة الأولى: «بما أن الجميع متساوون ومستقلّون، فيجب ألا يعمد إلى إيذاء آخر في حياته وصحّته وحرّيته أو ممتلكاته».

(ب) العبارة الثانية: «الجميع مثله مُلزَمون **صون أنفسهم**، وألا يتركوا موضعهم طوعًا؛ لذا وللسبب ذاته، عندما يكون صون ذاته على المحك، ينبغي له، بقدر استطاعته، أن يصون باقي البشرية، فلا يجوز ظلم المجرم، فلا يسلب، أو يضعف الحياة، أو لا يميل إلى المحافظة على حياة شخص آخر أو حريته أو صحّته أو أعضائه أو مصلحته».

لنلاحظ قوة «السبب ذاته» في العبارة الثانية - إنني مُلزَم صون ذاتي، لأنني ملكٌ للربّ؛ لكن الآخرين ملك للربّ أيضًا، لذا وللسبب ذاته أنا ملزم صونهم أيضًا، في الأقلّ عندما لا يكون صونهم على حساب صون ذاتي. في ¶134، يقول لوك: «**القانون الأول والأساس للطبيعة**، والذي يحكم المشرّع بذاته حتى، هو **صون المجتمع** و(ما دام متناغمًا مع المصلحة العامة) صون كل شخص فيه».

(ج) العبارة الثالثة، في ¶16، تتعلّق بالأولوية المرتبطة بالأبرياء:

«**يجب أن يُصان الإنسان**، قدر الإمكان، وعندما لا يمكن صون الجميع، فإن الأفضلية لأمن البريء».

2 – أحد تطبيقات العبارة الأخيرة هو الدفاع عن النفس: إذا هاجمني شخص بهدف سلب حياتي، إذًا، وبما أنني بريء (لنفترض ذلك)، فإن لي الحق في الدفاع عن النفس.

تطبيق آخر للعبارة الثالثة، وللعبارة الثانية أيضًا، هو حماية العائلات (الزوجات والأطفال) من أولئك العنيفين الذين يشنون حربًا غير عادلة، بهدف الغزو، بما أن عائلاتهم بريئة – ليست متورطة في ذنبهم ودمارهم – يجب ترك قدر كافٍ من الملكية والمواد لهم من المنتصر (العادل) بحيث لا يُفنون (يُنظر ¶¶178، 183).

يقول لوك في ¶183: «... ينص القانون الأساس للطبيعة على أن الجميع، قدر الإمكان، يجب أن يكونوا مصانين، وهذا يستتبع أن في حال لم يكن ثمّة ما يكفي **لإرضاء** الطرفين بشكل كامل، تحديدًا ما يخص **خسائر المعتدي**، وإعالة أطفاله، وتوفير القليل، يجب اقتطاع شيء من كفايته، وإعطاؤه إلى أولئك الذين يعانون خطر الموت من دونه».

علاوة على ذلك، يؤكّد لوك وجوب استثناء حتى المذنبين أحيانًا: «بما أن **غاية الحكم** هي **صون الجميع**، قدر الإمكان، حتى المذنبون يمكن استثناؤهم، عندما يُثبَت عدم وجود تحامل تجاه الأبرياء» (¶159). في هذه الفقرة، يشدّد لوك على وجوب صون جميع أفراد المجتمع، وعلى أن الحاكم (الملك)، في تلك الحالات التي يعجز القانون عن رؤيتها، يجب أن يمارس تعقله (امتيازه) في صون البشر «قدر استطاعته»، لو استخدمنا عبارة لوك.

§6– القانون الأساس للطبيعة كأساسٍ للحقوق الطبيعية

1 – الحقوق الطبيعية التي سندرسها لا تنشأ من القانون الأساس للطبيعة فحسب (بعد أن ناقشنا المضمون توًّا)، بل من ذلك القانون مدعومًا بفرضيتين:

(1) حقيقة صمت الربّ: إن الربّ لم يفوّض أحدًا لممارسة سلطة سياسية على باقي البشرية؛

(2) حقيقة المساواة: إننا «كائنات من النوع والمرتبة ذاتهما، وقد ولدنا من دون تمييز متمتّعين بالفرص ذاتها في الطبيعة [بما يخص تكريس سلطة سياسية]، وباستخدام الملكات ذاتها [قدرات العقل الطبيعي والإرادة، وما إلى ذلك]» (¶4).

2 - كما ناقش لوك هذه الحقوق بدايةً في ¶¶7-11، بأنّها:

(أ) الحق التنفيذي الذي يمتلكه كل منا لمعاقبة منتهكي القانون الأساس للطبيعة؛ إذ إن ذلك القانون قد يصبح بلا جدوى إن لم يمتلك أي شخص السلطة لتنفيذه (فرضه)، بالتالي صون البريء وكبح المعتدي. وبما أن حالة الطبيعة هي حالة مساواة - سلطة (سياسية) متساوية - فإن الجميع يمتلكون هذا الحقّ التنفيذي بالتساوي: ينشأ هذا الحق من حقّنا في صون البشرية.

(ب) الحق في الحصول على تعويضات، والذي ينشأ من حقنا في صون الذات.

في الميثاق الاجتماعي، نتخلّى عن حقنا الشخصي في صون أنفسنا وصون باقي البشرية لتنظيمها بواسطة قوانين المجتمع، بقدر ما يتطلّبه ذلك صون أنفسنا والمجتمع. إننا نتخلّى كلّيًا عن الحق في المعاقبة، نكرّس أنفسنا لمساعدة السلطة التنفيذية في المجتمع بحسب ما تتطلّبه قوانينه (¶130؛ يُنظر كذلك ¶¶128-130).

3 - من المهم تمييز أن جميع الحقوق الطبيعية تقريبًا لها أصل، بحسب لوك. وإلى جانب الحقوق الملازمة لمبدأ الولاء، أعتقد أنه يعتبرها نابعة من القانون الأساس للطبيعة، إلى جانب الفرضيتين (الحقيقتين) المشار إليهما أعلاه: حقيقة صمت الربّ، وحقيقة المساواة، وكذلك، بالطبع، حقيقة السلطة الشرعية للربّ علينا، وسيوضح مثالٌ ما يعنيه هذا:

يرغب لوك في محاججة فيلمر بأن الإنسان في حالة الطبيعة، يمتلك حقًا

طبيعيًا في الملكية الخاصّة (التي سنناقشها في المحاضرة الثالثة عن لوك). ولا يعتمد هذا الحق على الموافقة الواضحة لباقي البشرية. في حالة الطبيعة، يكون الإنسان حرًا في استخدام ما «مزج **عمله** به»، شريطة أن يكون ثمّة قدر جيد وكاف متروكًا للآخرين (¶27)، وثانيًا، ألا نأخذ أكثر مما يمكننا استخدامه، بحيث لا يفسد أي شيء سنأخذه (¶31).

والآن، هذه القاعدة (إننا أحرار في استخدام ما مزجنا عملنا به، تبعًا لهذين الشرطين) هي قانون الطبيعة، إذا جاز القول، إنها تعبّر عن حق طبيعي (حرية الاستخدام) بمعنى أنها قاعدة تكون منطقية بالنسبة إلى المرحلة الأولى من حالة الطبيعية؛ وتمنحنا ضمن هذه الأوضاع حرية الاستخدام. يُلاحظ، على الرغم من ذلك، أن هذا الحق ينشأ من القانون الأساس للطبيعة.

يفترض لوك أنه (1) بالنظر إلى القانون الأساس - أن البشرية بأسرها يجب أن تصان ...إلخ - و(2) وبالنظر إلى أنّ خيرات الطبيعة هي لخدمتنا، و(3) وبالنظر إلى أن الموافقة (الصريحة) لما تبقّى من البشرية مستحيلة التحقّق، لا بدّ من أن مقصد الربّ المتمثل في أن بإمكاننا امتلاك خيرات الطبيعة والاستفادة منها خاضع لشرطين. وإلا، فإن البشرية بأسرها، وكذلك، قدر الإمكان، كل عضو فيها، لن يمكن صونه.

بذلك، فإن الحق الطبيعي في التملّك (حرية الاستخدام) في حالة الطبيعة هو خلاصة حجّة نابعة من القانون الأساس للطبيعة (متبوعًا بفرضيات أخرى). وأعتقد أن الأمر ذاته صحيح بخصوص حالات أخرى من الحقوق الطبيعية، كما في الحقوق المستندة إلى مبدأ الولاء.

4 - مغزى الملاحظات السابقة، أن لوك لا يؤسّس لعقيدة العقد الاجتماعي الخاصّة به على لائحة من الحقوق الطبيعية والقوانين الطبيعية من دون أي تفسير لمكان نشوئها. على الرغم من أن فكرة وجود مثل هذه اللائحة قابلة للتحقّق بذاتها، إلا أنها ليست فكرة لوك؛ إذ إنه يقول إن البشر، حتى في حالة الطبيعة، يجب أن يكونوا مقيّدين بوعودهم؛ إذ إن «... الحقيقة وحفظ العهد ينتميان إلى البشر، كبشر، لا كأعضاء في المجتمع» (¶14). قول الحقيقة وحفظ العهد يعتبران

جزءًا من القانون الأساس للطبيعة، ومظهرًا آخر متضمنًا فيه، كما هي الحال مع أولوية حماية الأبرياء. وربما يكون جزءًا من قانون الطبيعة في معناه الأكثر عمومية. كما أن حق الربّ في الخلق يُعتبر دليلًا، لكنه، بالتأكيد، ليس حقًا طبيعيًا.

بذلك، ينطلق لوك من مبدأ القانون الأساس للطبيعة وهاتين الحقيقتين: حقيقة المساواة، والحقيقة التاريخية (كما يحاج في **الرسالة الأولى**) أن الربّ لم يفوّض أحدًا امتلاك سلطة سياسية على باقي البشر. ويعمد، من ثم، إلى اشتقاق حقوق طبيعية عدّة من هذا الأساس.

ينبغي أن نكون واضحين في الإشارة إلى أن حقوقنا الطبيعية تعتمد على واجباتنا الأهم، تحديدًا الواجبات التي يفرضها القانون الأساس للطبيعة وواجبنا لإطاعة الربّ الذي بيده السلطة الشرعية علينا. إذًا، ضمن رؤية لوك التي تعتبر عقيدة لاهوتية، إننا لسنا مصادر ذاتية التأكيد للادّعاءات الصالحة، كما استخدمت ذلك الاصطلاح في توصيف تصوّر الشخص في العدالة كإنصاف[17]. وهذا لأن ادّعاءاتنا مؤسّسة، ضمن تصوّر لوك، على واجبات مهمّة ندين بها للربّ. وفي شتّى الأحوال، ضمن مجتمع سياسي يضمن حرية العقيدة، مثل (كما يؤكّد لوك)، ستكون هذه الادّعاءات التي يقدمها المواطنون ذاتية التصديق بمعنى أن هذه الادّعاءات، من وجهة النظر السياسية للمجتمع، مفروضة ذاتيًا.

5 – أخيرًا، من المهم جدًّا أن يكون القانون الأساس للطبيعة مبدأ توزيعيًا، لا مجمعًا. وأعني بهذا أنه لا يوجهنا للسعي إلى المصلحة العامة العظمى، أي صون أكبر عدد من الناس. بل إنه يعبر عن اهتمام بكل شخص على حدة؛ إذ بينما ينبغي صون البشرية، قدر المستطاع، كذلك ينبغي صون كل عضو في البشرية (¶134). علاوة على ذلك، وبدعم فرضيات أخرى (صمت الربّ حيال السلطة **السياسية** وحقيقة المساواة)، فإن قانون الطبيعة يتيح حقوقًا طبيعية متساوية لجميع الناس (الذين يمتلكون قدرات عقلية، ويكونون قادرين على أن يكونوا حكّامًا لأنفسهم).

---

(17) يُنظر: Rawls, *Justice as Fairness*, p. 23.
حيث يُستخدَم الاصطلاح لتوصيف اعتبار الأشخاص لأنفسهم مفوّضين بإطلاق ادّعاءات عبر مؤسّساتهم دعمًا لتصوّراتهم للخير.

كذلك، يجب أن يكون لهذه الحقوق وزن عظيم الأهمّية. سيحاج لوك، انطلاقًا من حالة الطبيعة كحالة من الصلاحية السياسية المتساوية، أن السلطة السياسية الشرعية لا تنشأ إلا من الاتفاق. وهذا يعطي منطلق حجته المناوئة للمِلكية المطلقة: تقوم فكرته على أن سلطة سياسية من هذا النمط لا يمكن أن تنشأ من الموافقة.

6 - أختم بالإشارة إلى أن الفكر الضمني للوك في عمله هو أننا ننتمي إلى الربّ بوصفنا مُلكًا للربّ؛ وأن حقوقنا وواجباتنا تنشأ من امتلاك الربّ لنا، وكذلك من المقاصد التي خُلقنا من أجلها، وتكون هذه المقاصد، بالنسبة إلى لوك، واضحة ومفهومة في القانون الأساس للطبيعة بحد ذاته.

يستحقّ هذا الأمر التأكيد لأن لوك غالبًا ما يُناقَش بمعزل عن هذه الخلفية الدينية؛ وسأقوم بالأمر ذاته معظم الوقت. واليوم، ثمّة آراء متعدّدة توصف بكونها «لوكية» (Lockean) لا تمتلك، فعلًا، سوى صلة واهية بلوك. وغالبًا ما يوصف الرأي الذي يشترط حقوقًا متعدّدة في التملّك من دون ذلك المنشأ الذي يعطيه لوك لها - كما في كتاب نوتزيك **الفوضى، الدولة، واليوتوبيا**[18] - أنه «لوكيّ». مع ذلك، فإن هذه الخلفية الدينية أساسية عند لوك ومعاصريه، وتجاهلها يعني المجازفة في الوقوع في سوء فهم خطر لفكرهم. لذا، أنا أسترعي انتباهكم هنا.

ويبدو أن لوك قد فكر في أن أولئك الذين لا يؤمنون بالربّ، ولا يخشون أحكام الربّ والعقوبات الإلهية، لا يمكن الوثوق فيهم: إنهم خطرون وعرضة لخرق قوانين العقل المشترك التي تنشأ من القانون الأساس للطبيعة، لأنهم ينتهزون فرصة الأوضاع المتغيّرة بما يلائم مصالحهم[19].

---

(18) Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

(19) يُنظر: John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, James H. Tully (ed.) (Indianapolis: Hackett, 1983).

وكذلك، بشأن هذه النقطة، يُنظر: John Dunn, «The Concept of Trust in the Politics of John Locke,» in: Richard Rorty, Jerome B. Schneewind & Quentin Skinner (eds.), *Philosophy in History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), p. 294.



الفصل السادس

المحاضرة الثانية عن لوك

توصيفه لنظام شرعي

§1- المقاومة في ظل دستور مختلط

1 - فلنتذكّر أننا قارنّا لوك، في المحاضرة الأولى، بهوبز. هوبز مهتم بمشكلة الحرب الأهلية المدمّرة، ويستخدم فكرة العقد الاجتماعي كوجهة نظر يستند إليها، ليحاج بأننا جميعًا نمتلك أسبابًا كافية بوجود مصالحنا الأساسية، بما فيها مصلحتنا الدينية السامية في الخلاص (بالاستناد إلى هذه المصالح) لدعم وجود حاكم فاعل، يكون، بحسب رأي هوبز، حاكمًا مطلقًا بالضرورة، في حال وجود مثل هذا الحاكم (محاضرة لوك 1 :§ 1.3).

لكن هدف لوك مختلف تمامًا. إنه يريد الدفاع عن قضية الويغيين الأوائل في أزمة الإقصاء بين عامي 1679-1681[1]. تكمن مشكلته في صوغ حق المقاومة ضد الملك في ظل دستور مختلط، كما كان يُعتبر الدستور الإنكليزي آنذاك. وتقوم حجة لوك على أن تشارلز الثاني، عبر استغلاله الامتياز[2]

---

(1) كان ثمّة افتراض، فترة طويلة، أن **الرسالة الثانية** كُتب إثر ثورة عام 1688 تبريرًا لها. لكن، بحسب لاسلت، فإن القسم الأصلي من **الرسالة الثانية** (*Second Treatise*) كُتب عامي 1679-1680، ويتضمّن الفصول 2-7، 10-14 و19، مع فصول أخرى أُضيفت لاحقًا، بعضها في عامي 1681 و1683، وأخرى لاحقًا في عام 1689. يُنظر: Peter Laslett (ed.), «Introduction,» in: *[Locke:] Two Treatises of Government*, Student ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 65.

(2) سلطة التصرّف وفقًا للتقدير [سلطة تقديرية]، بهدف المصلحة العامم، من دون اللجوء إلى القانون، بل وضده أحيانًا، تُسمى الامتياز (Prerogative). (يُنظر ¶160).

وسلطات أخرى، نصّب نفسه ملكًا مطلقًا، وتسبّب بذلك في تضعضع النظام، حيث وجب نقل جميع سلطاته [أي النظام]، بما فيها سلطة البرلمان، إلى الشعب. الحكومة سلطة مؤتمَنة، أي إنها سلطة تعتمد على الثقة الممنوحة من الشعب في ظل الميثاق الاجتماعي؛ وعندما تنتهك تلك الثقة، فإن السلطة التأسيسية للشعب (Constituent Power) (كما أسمّيها) ستعود إلى الواجهة مجددًا.

2 - لنفسر ذلك: لنعرف الدستور المختلط (Mixed Constitution) بوصفه الدستور الذي يتشارك فيه ممثّلان دستوريان أو أكثر في السلطة التشريعية؛ والممثّلان في الحالة الإنكليزية، هما الملك والبرلمان. لا يكون أي منهما سلطة عليا: بل هما سلطتان متكافئتان. ولا يمكن فرض التشريع من دون موافقة الملك، كما أن على الملك الموافقة على التشريعات المقدّمة قبل أن تصبح قانونًا. ومن الجهة الأخرى، لا يمكن الملك أن يحكم من دون البرلمان، حيث يعتمد عليه من أجل العوائد الضريبية لإدارة البيروقراطية الحكومية، ودعم الجيش، وما إلى ذلك. وواجب الملك فرض القوانين التي يشرّعها البرلمان بموافقته، علاوة على إدارة المسائل الخارجية والدفاع. ويجمع الملك بين ما يسمّيه لوك السلطتين التنفيذية والفدرالية.

بذلك، لدينا ممثّلان دستوريان يكونان، كسلطتين متكافئتين، متساويين بهذا المعنى: لا يكون أي منهما خاضعًا للآخر، وعندما ينشب صدام بينهما، ليس ثمّة وسيلة دستورية، أو إطار قانوني ضمن الدستور، لتسوية النزاع. يحدّد لوك هذا بوضوح في ¶168، وهي الفقرة المهمة التي تختم الفصل 14. هنا، يعمل على تأكيد الحق في المقاومة من جانب الشعب في مثل هذا الموقف.

ويبدو أن مصدر العقيدة الدستورية للوك هو **الدولة الدينية والمدنية** (*Politica Sacra et Civilis*) لجورج لاوسن الذي كتبه في عام 1657 (نشر في عام 1660)[3]. ويقول رأي لاوسن إنه في حال وجود دستور مختلط،

---

(3) بخصوص لاوسن، وهو شخصية مبدعة، يُنظر الدراسة الممتازة لجوليان فرانكلن:

Julian Franklin, *John Locke and the Theory of Sovereignty* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), chap. 3, esp. pp. 69-81.

سيكون ثمّة نزاع دائم بين الملك والبرلمان، وستُحلّ الحكومة ذاتها، وتعود جميع سلطاتها إلى الجماعة السياسية ككل. وسيكون الشعب إذًا حرًّا في ممارسة سلطته التأسيسية واتّخاذ الخطوات اللازمة لإنهاء النزاع واستعادة الدستور التقليدي، أو بدلًا من ذلك، تأسيس صيغة جديدة ومختلفة للنظام. العبارة الأولى للوك المتعلّقة برأي لاوسن موجودة في ¶149، والتي يجب قراءتها مع المقاطع الأربعة (¶¶150-153) التي تليها. ويُلاحَظ أن لوك شديد الحرص في القول إن الملك سلطة مكافئة لها نصيب في السلطة التشريعية وليست خاضعة للقوانين من دون موافقتها. بذلك، وضمن «معنى مُحتَمَل» يمكن اعتبار العرش [سلطة] «عليا» (¶151) وهذا ما كان عليه رأي الويغيين الذي انتشر على نحو واسع في ما بعد، وهو مختلف عن عقيدة السيادة البرلمانية (Parliamentary Supremacy) التي جاءت في وقت لاحق.

3 - يستخدم لوك فكرة الميثاق الاجتماعي (وهو اصطلاح يستخدمه في أغلب الأحيان) كوجهة نظر يمكننا من خلالها إدراك كيف أن بإمكان النظام المختلط أن يظهر تشريعيًا. الميثاق الأصلي، أو ميثاق المجتمع، يوحّد الشعب في مجتمع واحد ويكرّس في الوقت ذاته، صيغة نظامٍ ذي سلطة سياسية.

ثمّة نقطتان بشأن هذا: **أولًا**، الميثاق الاجتماعي إجماعي، إذ بفضله يشترك الجميع في مجتمع مديني واحد بهدف تكريس نظام سياسي؛ **ثانيًا**، السلطة السياسية في الصيغة التي تحدّدها الأغلبية سلطة مؤتَمَنة تنال الثقة لغايات محدّدة (¶149). ميثاق المجتمع، إذًا، هو ميثاق للشعب في ما بينه لتكريس حكومة؛ وهو ليس ميثاقًا بين الشعب والحكومة أو ممثّليها. وحقيقة أن السلطة التشريعية سلطة مؤتَمَنة تؤكّد أن السلطة التأسيسية للشعب موجودة دائمًا ولا يمكن إقصاؤها. وعند نشوب نزاع بين السلطات الدستورية، أو بين الحكومة والشعب، فإن الشعب هو الذي يجب أن يحكم ¶168. وعبر فعل هذا، فهو سيمارس مجدّدًا سلطته التأسيسية، ولو عمد الملك أو البرلمان إلى إثارة الشعب، يقول لوك إنهما لن يجدا من يلومانه سوى نفسيهما (¶¶225-230).

§2- أطروحة لوك الأساسية بشأن الشرعية

1 - أنتقل الآن إلى أطروحة لوك الأساسية بشأن الكيفية التي يعمد فيها مبدأ الميثاق الاجتماعي إلى فرض قيود على طبيعة الأنظمة الشرعية. الفكرة الرئيسة لهذا المبدأ - أن السلطة السياسة الشرعية يجب أن تؤسَّس على الاتفاق حصرًا - تتكرّر عبر صفحات **الرسالة الثانية**. وأن العبارة في ¶95 ملائمة لهدفنا. إنها تنص جزئيًا:

> إن البشر، كما سبق القول، أحرار جميعًا، بحكم الطبيعة، ومتساوون ومستقلّون، ولا يمكن انتزاع هذه المكانة من أي شخص، حيث يخضع للسلطة السياسية لشخص آخر، **من دون موافقته**. والوسيلة الوحيدة التي يجرد فيها المرء نفسه من حرّيته الطبيعية، **ويضع قيود المجتمع المدني** هي عبر الاتفاق مع أشخاص آخرين على الانضمام والتوحد في جماعة بهدف عيشهم المريح، الآمن الهانئ مع الآخرين، في تمتع آمن بممتلكاتهم، وأمان أكبر بمواجهة كل ما يخالف ذلك. ويستطيع أي عدد من البشر فعل هذا، لأنه لا يضرّ حرّية باقي الناس... وعندما يقوم أي عدد من البشر **بالاتفاق على تكوين جماعة واحدة** أو حكومة، فسيصبح مندمجًا الآن، وسيكون **جسمًا سياسيًا واحدًا**، حيث تمتلك فيه **الأغلبية** حق التصرّف واتّخاذ القرار عن البقية.

يُلاحَظ أن لوك في هذا المقطع يصف ما يمكن أن نسميه موافقة «تشكيل» مقابل موافقة «انخراط». وموافقة التشكيل هي تلك الموافقة التي يمنحها أولئك الذين يؤسّسون جسمًا سياسيًا واحدًا عبر ميثاق اجتماعي؛ بينما موافقة الانخراط هي تلك التي يمنحها الأفراد عندما يبلغون سنّ الرشد ويوافقون على الانضمام إلى هذه الجماعة السياسية الموجودة أو تلك. وهذا التمييز مهم عند الإشارة إلى نقد هيوم للوك في «عن العقد الأصلي» (Of the Original Contract) (1752). ويفترض لوك مسبقًا أن بإمكاننا إخضاع أنفسنا للسلطة السياسية عبر موافقتنا. وتقول أطروحته أنه وباعتبار أن حالة الطبيعة هي حالة من الحرية المتساوية، لن يكون بإمكاننا أن نصبح خاضعين للسلطة السياسية بطريقة أخرى. لذلك، وكما سنرى، فإن الحكم المطلق ليس شرعيًا دائمًا.

2 - لتطوير رؤية لوك، أستحضر تعريفه للسلطة السياسية: «حق لتشريع قوانين مع عقوبات الإعدام، وعقوبات أدنى من ذلك بالنتيجة، بهدف تنظيم الملكية وصونها، والحق في توظيف قوة الجماعة في تنفيذ قوانين كهذه، وللدفاع عن الكومنولث من العدوان الخارجي، وكل هذا بهدف المصلحة العامة وحدها» (3¶).

وكما يُظهر هذا التعريف، فإن السلطة السياسية ليست قوة أو فرضًا، بل هي منظومة معقّدة من الحقوق التي يمتلكها نظام سياسي. بالطبع، وكي يكون فاعلًا، يجب على هذا النظام أن يمتلك سلطة قهرية، أو ردعية - أي الحق، المقيّد بشكل ملائم، لممارسة القوة وفرض العقوبات لتفعيل القوانين، وما إلى ذلك. لكن، بالنسبة إلى لوك، السلطة السياسية صيغة من السلطة الشرعية المرتبطة بشكل ملائم مع حالة الحرية المتساوية والمقيّدة بالقانون الأساس للطبيعة.

3 - يُلاحَظ أن أطروحة لوك القائلة أن الأساس الوحيد للحكم الشرعي هو الموافقة، لا تنطبق إلا على السلطة السياسية. وهو لا يؤكّد ما يمكن أن نسميه توصيفًا رضائيًا (تعاقديًا) للواجبات والالتزامات بشكل عام[4]. وإن كثيرًا من الواجبات والالتزامات التي يحدّدها لا تنشأ من الموافقة:

(أ) لنبدأ بالحالة الأكثر وضوحًا: تنبع واجباتنا تجاه الربّ من حق الربّ في الخلق؛ وسيكون من المعيب - بل والمنافي للعقل - الافتراض أنها تنشأ من الموافقة. وينطبق الأمر ذاته على واجبنا في الإذعان لقوانين الطبيعة وجميع الواجبات والالتزامات الناشئة عنه. وعلى التحديد:

(ب) واجبنا في تكريم والدِينا واحترامهم (كما تمت مناقشة ذلك في

---

(4) كمثال رأي كهذا، على الرغم من وجوب شرحه بحرص، لدينا تعاقديةُ (contractualism) توماس مايكل سكانلون (T. M. Scanlon). يُنظر مقالته في: Amartya Sen & Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982);

وكذلك كتابه: T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998).

الفصل السادس بشأن السلطة الأبوية (Paternal Power)) ليس رضائيًا؛ وعلاوة على ذلك، فإن هذا الواجب دائم. ولا يستطيع أحد حتى الملك، التملّص من واجبه في تكريم أمه واحترامها (¶¶66، 68). بذلك، مع أن بلوغنا سنّ الرشد يضع نهاية لخضوعنا للسلطة الأبوية، إلا أنه لا يؤثّر في واجبات والتزامات أخرى بعينها نكون مدينين بها لوالدِينا.

(ج) واجب احترام الملكية (الفعلية) للآخر في حالة الطبيعة – الأرض، ثمارها ...إلخ – لا ينشأ من الموافقة، بل من مبادئ القانون الطبيعي الذي يسري على تلك الحالة بالتوافق مع قوانين الطبيعة، كما ناقشت ذلك في المحاضرة الأولى. وهنا، نحن نفترض أن هذه المبادئ تُتبع بشكل عام وأن ملكيات الناس، كالملكيات الفعلية مثلًا، مكتسبة بشكل شرعي، وأن الشروط المتعدّدة (التي طرحها لوك في الفصل 5) متحقّقة.

(د) أخيرًا، يقوم القانون الأساس للطبيعة بفرض واجب تُعطى من خلاله أهمّية خاصة لأمن الأبرياء (الشرفاء أو العادلين) (¶16). وفي ¶183، يحاج لوك أن على المنتصر، حتى في حرب عادلة دفاعًا عن النفس، حيث تكون أفعال المنتصر مبرّرة تمامًا، الاعتراف بما يسمّيه لوك «الحق الطبيعي» للمهزوم في أن يكون حرًّا في أناسه وفي مواصلة حيازة ممتلكاته وأن يرث أموال والده، بافتراض أنهم لم يخطئوا ويساعدوا الخاسر (¶¶190–194). وهذه الحقوق التي يجب على المنتصر الاعتراف بها متجذّرة في القانون الأساس للطبيعة.

إذًا، ثمّة واجبات والتزامات لا تنشأ من الموافقة. وباستثناء الواجبات والالتزامات الناشئة من مبدأ حفظ العهد (حفظ المرء لعهوده والتزامات أخرى)، بالإمكان اعتبارها جميعها، كما أعتقد، عواقب للقانون الأساس للطبيعة تحت شروط محدّدة. بالطبع، وكما قلنا، فإن التزامنا ذلك القانون لا ينشأ من الموافقة، وكذلك هي حال واجبنا تجاه الربّ.

4 – في هذه المرحلة، قد يبدو أن لوك يتابع حديثه كأن أطروحته الأساسية بشأن الموافقة وكذلك أصل السلطة السياسية واضحان. في الحقيقة، ثمّة نبرة

واضحة بشأن هذا الأمر؛ إذ كيف يمكن أشخاصًا أحرارًا ومتساوين – بشرط أن نتميّز جميعًا بملكات عقلية متساوية وسيادة متساوية على أنفسنا – أن يصبحوا خاضعين لمثل هذه السلطة ما لم يكن ذلك من خلال موافقتهم الحرّة؟ يُقارن بحالة الأمم الحرّة والمتساوية السيادة: كيف بإمكانها أن تكون ملزمة أمام واحدة منها ما لم تُعطَ موافقتها الحرّة؛ عبر معاهدة مثلًا؟

لكن، بصرف النظر عن مدى وضوح أطروحة لوك، فإنه لا يكتفي بالقول إنها واضحة وكفى؛ إذ إن تفكيره ضمن **الرسالة الثانية** يمكن أن يُعتبر حجّة مدعمة كما يأتي: القانون الرئيس هو القانون الأساس للطبيعة، ويجب علينا تبرير كل سلطة وحرية، كل حق أو واجب، في علاقاتنا السياسية عبر الإحالة إلى ذلك القانون، بوجود مبدأ حفظ العهد.

الفكرة هي أننا نعدّد السلطات والحقوق المتعدّدة التي نتقبلها في الحياة اليومية، والتي يمكن من دون دراسة أن تكون أساس السلطة السياسية. على سبيل المثال، في المِلكية (الحقيقية)، السلطة الأبوية، وحق المنتصر في حرب عادلة، والتي ناقش لوك كلًا منها. إذًا، من الواضح، باعتقاد لوك، أن أيًا من هذه السلطات، أو الحقوق يمكن أن يكون أساسًا للسلطة السياسية، بل إن كلًا من هذه السلطات والحقوق ملائم لغايات بعينها لصيغ مختلفة من التجمع تحت شروط خاصة محدّدة، وهي شروط قد تسري على حالة الطبيعة أحيانًا، وعلى المجتمع أحيانًا أخرى، وأحيانًا عليهما معًا. وتقول فكرته إن الصيغ المختلفة من التجمع ذات صيغ مختلفة من السلطة (يُنظر ¶¶83 الجملة الأخيرة). إنها تتسبّب في ظهور أنماط أخرى من السلطة ذات سلطات وحقوق مختلفة. لذا، يجب أن نبحث عن طريقة أخرى لتكريس سلطة سياسية شرعية.

5 – للتوضيح، فلنتمعّن في حالة السلطة الأبوية، إنها شاملة بشكل كافٍ في المدى بحيث تبدو، بشكل ما، شبيهة بالسلطة السياسية. ويحاج فيلمر، في **الحكم البطريركي** (*Patriarcha*)، بأن جميع السلطات السياسية تمتلك السلطة الأبوية لآدم، التي مُنحت أساسًا من الربّ، باعتبارها مصدرها. ويؤكّد لوك، ردًا

على فيلمر، أن سلطة الوالدين على أطفالهما موقّتة. نولد جميعًا في حالة من الحرية والمساواة الكاملة حتى لو لم نولد ضمن حالة مماثلة (55¶). وإلى أن نبلغ سنّ الرشد ينبغي على شخص ما أن يتصرّف بصفته وصيًا، وأن يتّخذ القرارات المطلوبة لتأمين ما فيه خير لنا وأن يهيئنا لامتلاك حريتنا الشرعية في سنّ الرشد، الذي تتوقّف عنده السلطة الأبوية. وهدف توصيف لوك للسلطة الأبوية هو إظهار أنها، بخلاف ما يقوله فيلمر، تنشأ من سن ما قبل النضج وتنتهي مع سنّ الرشد، وبأنها عاجزة عن التسبّب في وجود السلطة السياسية[5].

6 – في المحاضرة التالية، سأناقش توصيف لوك للحق في التملّك بشيء من التفصيل، لكن فلنلاحظ هنا أن من الأساس لرأي لوك أن الحق في التملّك، كما هي الحال مع السلطة الأبوية، لا يمكن أن يكون أساس السلطة السياسية. ولتبين هذا، يقوم بأمرين (من بين أمور أخرى) في الفصل الخامس:

(أ) إنه يؤكّد، **أولًا**، بخلاف فيلمر، أنه حتى لو كانت الأرض وثمارها موهوبة مشاعًا أساسًا، فإن بإمكان الأفراد والعائلات الامتلاك (الحقيقي) للأشياء، وقد قاموا بذلك حقيقةً، من دون موافقة البشرية بأسرها، ابتداء بالعصور الأولى للعالم وقبل ظهور السلطة السياسية بكثير. بإمكان الملكية (الحقيقية) أن تكون لها أولوية الوجود قبل السلطة. وقد كان هذا، جزئيًا، بهدف تأمين هذه الملكية عن دخول البشر في المجتمع المديني. وخلافًا للعلاقة الإقطاعية بين الملكية (الحقيقية) والسلطة السياسية، يؤكّد لوك أن الملكية تسبق السلطة وهي لا تشكّل أساسًا لها.

(ب) يؤكّد لوك، **ثانيًا**، أنه بينما أدت مراكمة الملكيات الفعلية بأحجام

(5) إحدى سمات رؤية لوك هي أنه يعمد أحيانًا إلى معاملة النساء بوصفهن مساويات للرجال، كأن يكن مساويات لأزواجهن، على سبيل المثال، كما في 65¶، **الرسالة الثانية**. وتحاج سوزان أوكين في: Susan Okin, *Women in Western Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1979), pp. 199ff، لتثبت أن لوك لا يفعل ذلك إلا عندما يناسب قضيته ضد بطريركية فيلمر. بذلك، ضمن العائلة، عندما يختلف الزوجان، فإن الزوج هو من تكون بيده السلطة: «... إنها ستكون طبيعيًا من نصيب الرجل، بوصفه الأقدر والأقوى». *Two Treatises*: (II: ¶82)؛ ويُنظر كذلك 1: 47¶. وليس ثمّة إشارة حتى إلى مجرّد التفكير في ما إذا كانت المرأة تمتلك حقوقًا سياسية مساوية.

مختلفة، تقديم المال، تزايد السكّان والحاجة إلى رسم حدود فاصلة بين القبائل، وتغيّرات أخرى، إلى مرحلة من التطوّر أصبحت فيه السلطة السياسية المنظّمة ضرورية، فإن الملكية الحقيقية لم تتسبّب بذاتها في إيجاد السلطة السياسية، كما في المجتمعات الإقطاعية؛ إذ في حال وجود سلطة سياسية، سيكون الميثاق الاجتماعي مطلوبًا. وبشكل واضح، إن بنود هذا الميثاق متأثّرة بوجود الملكية الحقيقية وتوزعها، لكن هذه مسألة أخرى؛ الملكية تسبق السلطة لكنها لا تشكّل أساسًا لها.

§3 - معيار لوك بشأن نظام سياسي شرعي

1 - لتوصيف لوك السلطة السياسية الشرعية والالتزامات قسمان:

(أ) القسم الأول توصيف الشرعية: يتجدّد عندما يكون النظام السياسي، كمنظومة من المؤسّسات السياسية والاجتماعية شرعيًا.

(ب) القسم الثاني يحدّد الشروط التي نكون ملزمين فيها، كأفراد، أو مواطنين، الامتثال لنظام موجود. إنه توصيف للواجب والالتزام السياسيين.

وينبغي التمييز بين هذين القسمين بعناية.

لننتقل إلى القسم الأول، أي معيار نظام شرعي، الذي يمكننا صوغه كما يأتي: لا يكون النظام السياسي شرعيًا إلا إذا كان **بالإمكان** التعاقد بشأنه خلال عملية تغيّر تاريخي حصلت بشكل مناسب، وهي عملية بدأت بحالة الطبيعة كحالة من الحرية والمساواة التامتين - حالة من الحقوق المتساوية، حيث يكون الجميع ملوكًا. سنسمي هذه العملية «التاريخ المثالي» وتحتاج هذه الصيغة إلى تفسير وتعليق مسهب.

2 - أولًا، ما عملية التغيّر التاريخي (أو التاريخ المثالي) التي حصلت بشكل مناسب؟ إنها عملية تاريخية تحقّق شرطين متباينين:

(أ) الشرط الأول هو أن يتصرّف جميع الناس بعقلانية للوصول إلى

مصالحهم الشرعية، وهي مصالح مسموح بها ضمن حدود قانون الطبيعة. وهذه المصالح، بحسب عبارة لوك، هي مصالحهم في حيواتهم، حرياتهم وممتلكاتهم[6].

(ب) الشرط الآخر هو أن يتصرّف الجميع بمنطق، أي بالتوافق مع واجباتهم والتزاماتهم ضمن قانون الطبيعة.

باختصار، أن يتصرّف الجميع بطريقة عقلانية وبشكل صحيح في آن، أو منطقيًا.

وهذا يعني أن التغيّرات المؤسّساتية في التاريخ المثالي (مثلًا، استخدام النقود أو تثبيت الحدود القبائلية) متّفق عليها:

أولًا، لا يكون ذلك إلا إذا كانت للأفراد المنخرطين أسباب معقولة للاعتقاد، بالنظر إلى ظروفهم الحالية والمستقبلية المتوقّعة، أن هذه التغيّرات في مصلحتهم العقلانية، أي إنهم يصلون إلى مصالحهم الشرعية؛

ثانيًا، لا يكون ذلك إلا في حال لم يُخضِع أي شخص آخر بالإكراه أو التهديد بالعنف، أو الاحتيال، إذ إن هذه الأمور كلها مخالفة للقانون الأساس للطبيعة، وكذلك، حصرًا في حال احترم الجميع واجباتهم تجاه بعضهم بعضًا تحت ذلك القانون.

الشرط الأول متعلّق بالعقلانية، الفردية والجمعية على حد سواء؛ والشرط الثاني متعلّق بالسلوك الصحيح، أو المنطقي، الذي يقبل القيود المفروضة على حريتنا الطبيعية من القانون الأساس للطبيعة.

هنا، ينبغي أن نشير بوضوح إلى أنه لا يمكن استخدام القوة والتهديد بالعنف، بالنسبة إلى لوك، للحصول على الموافقة. وإن الوعود المقدّمة في هذه

(6) تنتمي المصالح من هذا النمط إلى الرأي المعياري للوك بشأن الأشخاص في مبدأ العقد الخاصّ به. ولقد رأينا أن مبدأ العقد يجب أن يتضمّن رأيًا معياريًا من نوعٍ ما. وهذا الرأي جزء من تطبيع الأطراف مع العقد بهدف صوغ أساس عقلاني لموافقة إجماعية.

الأوضاع غير مُلزِمة (¶¶176، 186). بذلك، وتبعًا للميثاق، لن يكون بإمكاننا إخضاع أنفسنا للعبودية (¶23؛ يُنظر كذلك ¶141).

بإيجاز: بالنسبة إلى لوك، جميع الاتفاقات في التاريخ المثالي حرّة، وغير قسرية، وإجماعية إضافةً إلى اعتبارها منطقية وعقلانية من وجهة نظر الجميع.

3 – نلاحظ أعلاه في 1.3§ استخدام مفردة «بالإمكان» في طرح معيار العقد الاجتماعي لنظام شرعي. ويقول إن النظام السياسي لا يكون شرعيًا إلا إذا كان صيغة حُكم **بالإمكان** التعاقد بشأنها كجزء من عملية صحيحة الإدارة من التغيّر التاريخي، أو ما سميناه «التاريخ المثالي». هنا، يُفترض أن التاريخ المثالي قد يتضمّن سلسلة من الاتفاقات خلال حقبة من الزمن. ويكون تأثيرها تراكميًا ومنعكسًا في البنية المؤسّساتية للمجتمع في أي لحظة محدّدة.

بذلك، فإننا لا نقول، بحسب رأي لوك، إن النظام السياسي شرعي إذا تم التعاقد بشأنه في تاريخ مثالي. هذه عبارة أقوى بكثير، عبارة لم يقلها لوك. إنه يتابع عبر فرض تغييرات بعينها على ما هو منطقي وعقلاني في تاريخ مثالي. وثمّة افتراض أن ثمّة أنماطًا مختلفة من الأنظمة كان بالإمكان التعاقد بشأنها، كان كل منها متناغمًا مع هذه القيود.

لكن إظهار أنه لم يكن بالإمكان التعاقد بشأن الملَكية المطلقة، أمر يلتقي مع غايات لوك. صيغة النظام هذه مُقصاة من الأمر، إذ إن غايات لوك بشأن إقامة الحجة ضد الملكية المطلقة مبينة عبر المناسبات الكثيرة التي يطرح فيها هذه المسألة وعبر صرامة ما يقول؛ إذ بالنسبة إليه، فإن وضع أنفسنا تحت حكم ملك مطلق متناقض مع واجباتنا (الطبيعية) وأمر لاعقلاني؛ إذ إن فعل هذا يعني رمي أنفسنا في وضع أسوأ من حالة الطبيعة (¶¶13، 91 وما بعدها، 137)، وهو أمر لن تفعله الكائنات العقلانية[7]. بشأن هذا، فلننظر العبارة المهمّة في ¶131، حيث يقول إن الناس يتنازلون عن المساواة والحرّية والسلطة التنفيذية التي يمتلكونها في حالة الطبيعة بهدف الانخراط في المجتمع بقوانينه وقيوده،

(7) يختلف لوك هنا عن هوبز الذي ينظر إلى حالة الطبيعة بوصفها الوضع الأسوأ على الإطلاق.

وهم يفعلون ذلك «حصريًا في حال وجود قصد لدى كل إنسان أنه سيصون ذاته وحريته وملكيته بشكل أفضل؛ (إذ ليس ثمّة إمكان للاعتقاد بأن أي كائن عقلاني سيغيّر وضعه بنية أن يكون [الوضع الجديد] أسوأ)». ويتابع القول إن على من يمتلك السلطة أن يحكم عبر قوانين ثابتة مكرّسة، لا عبر قرارات مرتجلة «... يجب أن يوجه كل هذا لا **لغاية** أخرى، سوى **السلام، الأمن والمصلحة العامة** للشعب». وبغية فهم دور حكم القانون عند لوك، يجب أن نضعه ضمن هذا السياق.

من الجانب الآخر، يمكن أن يُتعاقَد بشأن دستور مختلط. وبحسب لوك، فإن اعتبار الدستور الإنكليزي مختلطًا وشرعيًا أمر ليس موضع جدال. بذلك، وحال قبول معياره، سيكون الحكم المطلق غير شرعي، بذا سيكون ثمّة إمكان لمقاومة ملك ذي مطامح مطلقة ضمن سياق دستور مختلط.

4 – واضحٌ من خلال ما قلناه أن معيار لوك للنظام الشرعي افتراضي، أي بمقدورنا معرفة ما إذا كانت صيغة النظام شرعية عبر رؤية ما إذا كان ثمّة إمكان للتعاقد بشأن مسار التاريخ المثالي. وليس ثمّة حاجة إلى أن يُتعاقَد بشأنه فعلًا؛ قد يكون النظام شرعيًا حتى لو كان قد ظهر بمظهر آخر.

للتوضيح: يحدّد لوك أن الغزو النورماندي لم يكرّس الشرعية، للحكم النورماندي (¶177)، عبر حق الغزو مثلًا. لكن تغيّرات مؤسّساتية كثيرة عمدت منذ ذلك الحين إلى تحويل النظام النورماندي الأصلي إلى دستور مختلط (كما يفهمه لوك)؛ وبذلك فإن النظام القائم، الآن يحقّق معيار العقد الاجتماعي. إنها صيغة نظام يمكن التعاقد بشأنها، وبذلك يمكن، بل تُقبَل بوصفها شرعية.

في أيّ حال، على الرغم من أن معيار لوك افتراضي، فإنه لا يُعتبر غير تاريخي، أي إن التاريخ المثالي مسار ممكن للتغيّر التاريخي، وبافتراض أن البشر قادرون على إدارة أنفسهم منطقيًا وعقلانيًا. قد يكون هذا الأمر قليل الاحتمالية، لكنه ليس مستحيلًا. في المقابل، افترضتُ أن الموقف الأصلي في التصوّر السياسي للعدالة الذي سميته «العدالة كإنصاف»، غير تاريخي؛

يجب اعتباره أداة للتمثيل تصوغ معتقداتنا الأكثر رسوخًا على الصعيد العام[8].

5 - ختامًا، معيار لوك عن النظام السياسي الشرعي معيار سلبي، أي إنه يقصي صيغ حكم محدّدة باعتبارها غير شرعية: تلك التي لم يكن ثمّة إمكان للتعاقد بشأنها عبر سلسلة من الاتفاقات في التاريخ المثالي. كما أن هذا المعيار لا يحدّد النظام السياسي الأفضل، أو المثالي، أو حتى الأكثر جودة. ولفعل هذا، كان ينبغي على لوك تأكيد أن ثمّة نظامًا وحيدًا هو الأفضل، أو أنظمة قليلة هي الأفضل بالقدر ذاته، كان ينبغي التعاقد بشأن أي منها. ولتأكيد هذا، كان سيكون بحاجة إلى عقيدة أشد عمومية بكثير. علاوة على ذلك، فإن الأمر بعيد جدًا من نطاق ما يطلبه لوك من أجل مقاصده السياسية. وبشكل شديد المعقولية، هو يحاج لما يحتاج إليه، لا أكثر.

§4- الالتزام السياسي بشأن الأفراد

1 - ناقشنا، حتى الآن، معيار لوك بشأن الشرعية - أي الصيغة التي قد يظهر فيها الحكم الشرعي - ومن المهم التمييز بين توصيف الشرعية وتوصيف الواجب والالتزام السياسي للأفراد. أنتقل الآن إلى الأمر الثاني، وأسأل: كيف لنا - كأفراد - أن نصبح مرتبطين بنظام محدّد قد يوجد في أي وقت، ونخضع له؟

التعارض هنا مع رأي فيلمر صارخ[9]. كانت نقطة انطلاق فيلمر هي الإنجيل ككتاب منزَل. إنه يتضمّن إرادة الربّ في جميع المسائل الأساسية، ويشمل الحقائق ذات الصلة بشأن طبيعة العالم والمجتمع البشري. بحسب فيلمر، لقد ولدنا تحت حكم سلطة، ويجب أن نبقى دائمًا خاضعين لسلطة ما.

---

(8) يُنظر: John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001), §§6.3-6.5

(9) Robert Filmer, *Patriarcha and Other Writings*;

ويُنظر أيضًا: «لوك I: عقيدته المتعلقة بالقانون الطبيعي»، الهامش رقم 5 للاطلاع على مزيد من الإحالات.

هذه هي فكرة الخضوع الطبيعي، التي يتذكّرها لوك في ¶¶114، 116-117. إن فكرة الطبيعة كحالة من الحق المتساوي، وإن الجميع سادة على أنفسهم بالقدر ذاته، وفكرة أن السلطة السياسية يجب أن تنشأ من الموافقة خاطئتان كلّيًا بحسب فيلمر. بالنسبة إليه، يُظهر الإنجيل أن المجتمع البشري بدأ بإنسان واحد، هو آدم؛ وقبل أن تُخلق حواء كان آدم يمتلك العالم بأسره، الأرض كلها والمخلوقات فيها. كان العالم مُلكًا له، وكان خاضعًا للربّ وحده. بذلك، إنها إرادة الربّ أن يبدأ العالم بهذا الشكل، بآدم وحده، لا برجلين أو أكثر، أو بحشد يتألف من أعداد متساوية من الرجال والنساء.

اعتقد فيلمر، إذًا، أن على جميع البشر أن يكونوا خاضعين للرجل الأول، آدم. وباعتباره الأب، أو البطريرك، لعائلته التي ستصبح ضخمة بالنتيجة (يفترض أنه عاش أكثر من 900 سنة)، كان هو الحاكم وكان الجميع خاضعين له. وبعد وفاته، انتقلت السلطة على العائلة، أو الدولة، إلى ابنه عبر قواعد حق البكورة. وبما أن جميع الناس نشأوا من آدم، فإنهم جميعًا مرتبطون طبيعيًا وسيكولوجيًا. بذلك، أراد الربّ تأسيس المجتمع البشري على الروابط الطبيعية لا الرضائية: يجب أن تكون صيغتها هرمية ومستندة إلى الخضوع الطبيعي.

2 - في الفقرات المهمّة (¶¶113-122)، يحاج لوك ضد فكرة الخضوع الطبيعي. أما في ما يتعلّق بالالتزامات السياسية للأفراد، فقد كان رأيه يقول إنه لا الأبوة ولا مكان الولادة أو الإقامة تكفيان لتحديد التزامنا السياسي. لا يمكن الآباء أن يُلزموا أبناءهم (¶116)؛ ويجب على كل شخص، في سنّ الرشد، أن يمنح صيغة ما من الموافقة. بإمكاننا اعتبار هذه الموافقة **موافقة انخراط**، وهي موافقة تعمل، عندما تكون كما يسمّيها «موافقة صريحة»، على إشراكنا في مجتمع سياسي قائم. ويلاحظ لوك أنه حالما يبلغ الأشخاص سنّ الرشد، فإنهم لن يعطوا موافقتهم «ضمن حشد» (¶117)، بل سيفعلون ذلك بشكل منفرد. لذلك، فإننا لا ننتبه إلى موافقتهم، ونستنتج خطأً أنهم خاضعون طبيعيًا. يوجّه لوك هذا كله ضد فيلمر.

الآن، سيكون السؤال: كيف يمنح الأفراد «موافقة انخراط»؟ بشأن هذه

النقطة، يميّز لوك الموافقة «الصريحة» من الموافقة «الضمنية» (¶¶119–122). نص لوك هنا ليس واضحًا بما يكفي؛ لكن يبدو أن بعض النقاط الأساسية هي الآتية:

(أ) تُمنح الموافقة الصريحة عبر «الانخراط الإيجابي، والوعد والميثاق الصريحين» (¶122)، مثل قسم الطاعة للملك[10]، (المذكور في ¶¶62، 151)؛ بينما لا تُمنح الموافقة الضمنية بهذه الطريقة.

(ب) تُمنح الموافقة الصريحة بوجود نية دمج أنفسنا بالكومنولث، ونية جعل أنفسنا أعضاء في ذلك المجتمع، خاضعين لذلك الحكم؛ بينما لا تُمنح الموافقة الضمنية مع هذه النية (¶¶119، 122).

(ج) تتسبّب الموافقة الصريحة بجعلنا أعضاء دائمين في المجتمع (¶121 وما بعدها)، وخاضعين دائمًا له، من دون أن نعود أحرارًا أبدًا كما كنا في حالة الطبيعة (التي ولدنا بها)، بينما ليس للموافقة الضمنية هذه العواقب (¶121 وما بعدها): بل لا تلزمنا إلا باحترام قوانين الكومنولث ما دمنا نسكن ونتمتع بخيرات (...إلخ) أرض الكومنولث.

(د) الموافقة الصريحة مشابهة لموافقة تأسيسة كونها تُساهم في دمجنا بالمجتمع؛ بينما لا تفعل الموافقة الضمنية ذلك.

باختصار، تقول فكرة لوك إننا نصبح، عبر موافقة الانخراط الصريحة (كإنكليز بالولادة بشكل طبيعي)، مواطنين كاملي الجنسية في الكومنولث؛ بينما نعمد عبر الموافقة الضمنية إلى الامتثال لقوانين النظام ما دمنا نقطن الأراضي التابعة له (كأجانب مقيمين).

3 – كما رأينا، لعقيدة لوك قسمان: الأول توصيف للشرعية، والآخر توصيف للواجب والالتزام السياسي للأشخاص. ويُوجه القسمان ضد توصيف

---

(10) يُنظر: John Dunn, *The Political Thought of John Locke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), pp. 136-141.

فيلمر لشرعية الملكية المطلقة لكونها مستندة إلى الحق الإلهي والسلطة الأبوية لآدم، ضمن فكرتها المتعلّقة بالخضوع الطبيعي.

يُطرح السؤال الآن بشأن العلاقة بين هذين القسمين من رأي لوك. بحسب وجهة نظر لوك، ثمّة نقطة أساسية تشير إلى أن بإمكاننا، عبر الموافقة الصريحة، أن نصبح مرتبطين بنظام شرعي، لا بنظام ظالم. (الموافقة الضمنية أقل أهمّية بالنسبة إلى لوك) بالتالي، فإن شرعية النظام شرط لازم كي يكون لدينا التزام سياسي بالامتثال لقوانينه. في ¶20، يقول لوك إنه إذا لم يكن القانون مُدارًا بعدل، «فستُشن الحرب على الذين يعانون». وهذا يعني أننا لا نمتلك واجبًا أو التزامًا سياسيًا تجاه نظام يكون ظالمًا وعنيفًا بشكل واضح **(وفي الواقع نعجز عن امتلاك ذلك)**. وأقول إنه يكون ظالمًا وعنيفًا بشكل واضح، أو بقدر كافٍ في الأقلّ، لأن من غير المنطقي توقع أن يكون ثمّة نظام بشري عادل بالمطلق، ويجب إبداء مسامحة كافية تجاه الأخطاء الطبيعية، الأخلاقية وغيرها، لمن يمارسون السلطة السياسية.

حقيقة اعتبار شرعية النظام شرطًا لازمًا للالتزام السياسي، أمر يلائم غاية عقيدة لوك: أبقوا في أذهانكم أن لوك يريد تبرير المقاومة ضد الملك في ظل دستور مختلط. وهذا يتناغم مع فكرة السلطة السياسية كسلطة مؤتمَنة؛ ومع رأيه (المطروح في ¶225) أن البشر يعزفون عن مقاومة نظام قائم يمارس تلك السلطة بمنطقية كاملة، ولا يهدّد حقوقهم وحرياتهم الأساسية. كما يعتقد لوك أن من السهل نسبيًا، لأولئك الممسكين بالسلطة السياسية، أن يحقّقوا هذا الشرط اللازم؛ إذ إن الحكام الظالمين يتسبّبون في حالات عصيان وثورات على أنفسهم (¶¶227-230).

بذلك، طالما تحقّق هذا الشرط، سيعمد البشر حال بلوغهم سنّ الرشد، إلى منح موافقتهم الحرّة والصريحة طوعًا. ويعتقد لوك أن من الجيد للحكّام أن يكونوا متنبّهين كليًا إلى أن إدارتهم العقلانية في ممارسة السلطة السياسية شرط لازم كي تكون رعيتهم مُلزمة قبول شرعيتهم: وسيعمل هذا الحرص كقيد على سلوكهم. لا شيء يطلق العنان للسادة بقدر ما يفعله اعتقادهم الخاطئ أن رعيتهم تدين لهم بالطاعة بصرف النظر عن أي شيء آخر.

4 - يُلاحظ، مع ذلك، أن حقيقة عدم امتلاكنا التزامًا سياسيًا تجاه النظام اللاشرعي لا تعني ضمنيًا أننا لسنا مُلزَمين التصرّف وفقًا لقوانين ذلك النظام، أو أن نخفّف مقاومتنا إياه بفعل أسباب أخرى. لكن هذه الأسباب لن تنشأ من واجبنا أو التزامنا السياسي النابع من موافقتنا.

في المقابل، ربّما يجب علينا تجنّب المقاومة لأنها لن تكون فاعلة؛ وقد تجعل النظام أكثر طغيانًا، وتلحق أذى غير ضروري بالأبرياء. ويتعلّق الأمر بأن ثمّة أساسات عدّة، في رأي لوك، للامتثال للنظام ولقوانينه، وكثير من هذه الأساسات ليس مستندًا إلى الواجب أو الالتزام السياسي. من بينها، كما أعتقد، واجب عدم معارضة نظام قائم شرعي وعادل، أكان ذلك في بلدنا أم في بلد آخر. لكن مع أخذ جميع الأمور في الاعتبار، قد يكون ثمّة حق في مقاومة نظام لاشرعي وظالم بقدر كافٍ عندما تكون الاحتمالية كافية في أن تكون المقاومة فاعلة، وأن نظامًا شرعيًا سيتكرّس بدلًا منه من دون خسارة كبيرة في أرواح الأبرياء.

هنا، بالطبع، علينا أن نوازن بين الأمور المجهولة: ما المدى الذي يجب أن تكون عليه الاحتمالية؟ ما مدى ظلم النظام؟ وأمور كثيرة أخرى. ليست لهذه الأسئلة إجابات حاسمة وهي تعتمد، كما يقول المرء، على الحكم على الأمر. لا يمكن الفلسفة السياسية أن تصوغ إجراءً دقيقًا لإطلاق الأحكام؛ وهذا ما يجب طرحه بصرامة وتكرار. إن ما يمكن أن تقدّمه هو إطار إرشادي لفحص القرارات عبر التروّي بالتفكير. وقد يتضمّن مثل هذا الإطار بعض الإدراج المحدّد بدرجة ما للاعتبارات الأكثر صلة، علاوة على إشارةٍ ما إلى أهمّيتها النسبية في حال تعارضها، إذ إن تعارضها حتمي. ليس ثمّة مفر، إذًا، من الوصول إلى حكم معقّد عبر موازنة كثير من الأمور غير القابلة للموازنة، والتي يجب على الناس المنطقيين التفريق بينها. هذه حالة أنموذجية لما سميته «عبء إطلاق الأحكام»: مصادر الخلاف المنطقي بين الناس المنطقيين[11].

---

(11) بشأن فكرة عبء إطلاق الأحكام، يُنظر: John Rawls: *Justice as Fairness*, pp. 35-36, and *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), pp. 54-58.

§5 – السلطة التأسيسية وسقوط الحكم

1 – ثمّة أفكار ثلاث ربما تكون شديدة الراديكالية عند لوك. درسنا أولاها توًّا، أي فكرة حالة الطبيعة كحالة من الحرية التامة والصلاحية السياسية المتساوية، وإدخال هذه الفكرة ضمن معيار النظام السياسي الشرعي.

تتعلّق الفكرة الثانية بالسلطة التأسيسية للشعب في تكريس صيغة مؤسّساتية لسلطة تشريعية يمنحها الثقة لتنظيم حياته السياسية من أجل المصلحة العامة. وضمن هذه الفكرة، نجد الفكرة الأخرى القائلة أنه، في دستور مختلط، عندما يعمد أحد الممثّلين الدستوريين المتكافئين – إما الملك وإما البرلمان – إلى خيانة تلك الثقة، ستسقط الحكومة. وفي هذه الحالة، سيمتلك الشعب سلطة تشكيل إطار جديد للحكم وخلع من خانوا ثقته.

2 – دعونا الآن نراجع بعض النقاط بشأن فكرة السلطة التأسيسية، لكونها أساسية لفكرة الحكم الدستوري.

(أ) يشكّل الحكم الدستوري الفرق الأساس بين السلطة التأسيسية والسلطة الاعتيادية (أو كما أشار لاوسن في **الدولة الدينية والمدنية**، بين السلطة الحقيقية والسلطة الشخصية). السلطة التأسيسية هي السلطة (أو الحق) في تحديد صيغة الحُكم، والدستور بذاته؛ بينما السلطة الاعتيادية هي السلطة (أو الحق) التي يمارسها الموظفون في الحكومة تحت حكم الدستور في المسار اليومي للمسائل السياسية. السياسة الدستورية هي محاربة السلطة التأسيسية (مثل حشد جمهور الناخبين لتعديل الدستور)؛ والسلطة الاعتيادية (مثلًا، تحفيز البرلمان، أو الكونغرس، لتشريع القوانين؛ أو القضاة للبتّ في القضايا)[12].

---

(12) بشأن التمييز بين السياستين الدستورية والاعتيادية، يُنظر المؤلّف المهم لبروس أكرمان Bruce Ackerman, *We the People* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991).

إذ يعطي المجلد الأول، الفصول 1–3 الفكرة العامّة؛ والكتاب جيد ككل. بحسب رأيه، الفترات الأساسية الثلاث للسياسة الدستورية الأميركية هي فترة التأسيس، وفترة تعديلات الحرب الأهلية، وفترة الصفقة الجديدة. ومن أجل الشرح، لدينا هذه الدساتير الثلاثة المختلفة، لكن المرتبطة بالطبع.

(ب) في هذه العقيدة، ليس ثمّة عَقْدٌ للحكم، أي عقد بين الملك والمشرّع في الطرف الأول، والشعب في الطرف الآخر. وإن الميثاق الاجتماعي، بحسب لوك، هو اتّفاق ينخرط فيه الشعب كأفراد في ما بينهم: يعقد كل منهم اتّفاقًا مع البقية، ويكون هذا الاتّفاق إجماعيًا. يوافق الجميع على الانخراط في مجتمع واحد ليحكمهم نظام سياسي. إن صيغة هذا النظام ستكون الصيغة التي تحدّد الأغلبية أنها ملائمة، مع الأخذ في الاعتبار الأوضاع الحالية والمتوقّعة للمجتمع.

(ج) وتفوّض الأغلبية هذا النظام بممارسة السلطة السياسية الاعتيادية، بذا، يجب تأكيد أن السلطة السياسية عند لوك هي سلطة مؤتمَنة، محلّ ثقة. وإذا طُرِح سؤال بشأن من الذي يجب أن يقرّر ما إذا كان ممارسو السلطة الاعتيادية قد خانوا الثقة، فلا بد من أن الإجابة ستكون أن الشعب هو من يجب أن يقرّر (¶¶149، 168، 240-243).

3 - أخيرًا، وبينما اعتقد لوك أن تشارلز الثاني تسبّب فعلًا في انهيار الحكم عبر تخطّي سلطة امتيازه وسلطات أخرى، فإنه لم يقل شيئًا بشأن الكيفية التي ينبغي أن يتصرّف بها الشعب (المجتمع ككل)، أو عن المؤسّسات التي ينبغي أن تمارس سلطاتها التأسيسية من خلالها. قد نسأل «من هو الشعب وكيف بإمكانه التصرّف؟» لا يطرح لوك أي تصوّر حيال هذه المسائل.

وأكد لاوسن، في **الدولة الدينية والمدنية** (*Politica Sacra et Civilis*) كذلك، أن الجماعة كشعب - أمة - لا تتفكّك بفعل حرب أهلية ما دامت ثمّة إرادة كافية لديها لإعادة تأسيس نظام شرعي عبر ممارسة الشعب سلطته التأسيسية. ويبدو أنه قد اعتبر أن الجماعة تعمل عبر الهيئات الإقليمية على المستوى المحلّي لتنظيم اجتماع لممثّلي الشعب ليكون بمنزلة ميثاق دستوري. بالطبع، قد يستفيد مثل هذا الميثاق من الصيغ والإجراءات البرلمانية، لكنه لن يكون برلمانًا. وباعتباره ميثاقًا لممثّلي الجماعة، ستكون له السلطة التأسيسية لتكريس صيغة جديدة من النظام، ستصبح شرعية حال قبول الجماعة بها[13].

---

(13) نوقش هذا في: Franklin, pp. 73 ff

يُفترض أن آراء لوك كانت مماثلة لهذا الرأي، لكن في عام 1689 رفض زملاؤه الويغيون هذه الآراء لكونها شديدة الراديكالية. لكنني لن أفصل في هذه المسائل هنا؛ إذ إن النقطة ذات الصلة بأهدافنا هي أن فكرة السلطة التأسيسية للشعب وسقوط الحكم يجب أن تبقى غير محدودة، بل وفكرة مضطربة إلى أن تتجدّد في طريقة محدّدة في المؤسّسات.

لذا، فلنتمعّن في التمييز الموجود في دستورنا بين السلطات الاعتيادية للمسؤولين المنتخبين والمعينين، والسلطات التأسيسية التي يمارسها جمهور الناخبين في إدخال تعديلات على الدستور، وعبر الميثاق الدستوري، وفي الإجراء الكامل الذي ينتمي إليه مثل هذا الميثاق. وإن هذه الترتيبات الأخيرة ضرورية لمنح التجسيد المؤسّساتي إلى فكرة السلطة التأسيسية للشعب، وهي جزء أساس من نظام دستوري متطوّر كلّيًا. لكن هذا جاء لاحقًا في السياق التاريخي؛ إذ يبدو أن الميثاق الدستوري الأول كان في ماساتشوستس في عام 1780. إنه ابتكار أميركي[14].

ثمّة فكرة ثالثة يُحتمل أنّها راديكالية عند لوك، هي فكرة أن الحق في الملكية مؤسّس على العمل. وسنتناول هذا في المحاضرة التالية.

---

(14) يُنظر: Leonard Levy (ed. & intro), *Essays on the Making of the Constitution*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1987), p. xxi.

الفصل السابع

المحاضرة الثالثة عن لوك

المِلكية والدولة الطبقية

§1- طرح المشكلة

1 - سأتناول الآن توصيف لوك للملكية والمشكلة التي تتسبّب فيها. ويمكن طرح هذه المشكلة كما يأتي: اعتقد لوك أن مبدأ العقد الاجتماعي الخاصّ به يدعم دولة دستورية تحت حكم القانون وهيئة تمثيلية تتقاسم السلطة التشريعية العليا مع الملك. مع ذلك، في هذه المعادلة لا يمكن غير الناس الذين يمتلكون قدرًا محدّدًا من المِلكية أن يقترعوا. ولنقل إن أصحاب الملكية هؤلاء مواطنون فاعلون (في مقابل مواطنين سلبيين): هم وحدهم، من بين المواطنين، من يمارس السلطة السياسية.

تبرز المشكلة الآن في ما إذا كانت هذه الدولة الدستورية، لكن الطبقية، متناغمةً مع مبدأ العقد الاجتماعي الخاصّ بلوك. وبحسب تأويلنا، سنسأل عمّا إذا كان بإمكان الدولة الطبقية أن تنشأ عبر الموافقة الحرّة في مسار التاريخ المثالي. تذكروا أن التاريخ المثالي يبدأ من حالة الطبيعة كحالة من الصلاحية المتساوية يتصرّف فيها الجميع منطقيًا وعقلانيًا. ولقد بدا لبعضهم، مثل كراوفرد براف ماكفيرسن[1] أن الدولة الطبقية غير متناغمة مع عقيدة لوك المتعلّقة بكيفية نشوء السلطة السياسية الشرعية.

---

(1) يُنظر: C. B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford: Oxford Univesity Press, 1962).

قبل المتابعة، ينبغي القول إن تبرير الملكية الشخصية ليس من اهتمامات لوك. وذلك لعدم وجود داعٍ للجدال بشأن هذا في الجمهور الذي يخاطبه لوك؛ إذ إن هذا التبرير لحيازة الملكية أمر مسلّم به. وواجب لوك هو تفسير كيف يمكن التعويل على هذه المؤسّسة المقبولة على نحو واسع، وإظهار أنها صحيحة، ضمن مبدأ العقد الاجتماعي الخاصّ به. كما أن كثيرًا من تفاصيل الفصل الخامس من **الرسالة الثانية** يهدف إلى ملء فراغات هذه القصة؛ لإظهار أن الرؤية المتعلّقة بالعقد، بخلاف ما يقوله فيلمر، متوافقة مع الرأي السائد.

2 – التعليق على رأي ماكفيرسن: إنه يعتقد أن الحقوق السياسية غير المتساوية تبرز عند لوك فحسب، لأن لوك لا يعتبر أولئك الذين لا يمتلكون ملكية أطرافًا في الميثاق الأصلي. وهو ينسب إلى لوك الفكرة القائلة إن غير المالكين، بوصفهم وحشيين وقساة، عاجزون عن أن يكونوا منطقيين وعقلانيين، بذا فهم عاجزون عن منح موافقتهم. ثمّة جزء صغير من نص **رسالتان** يدعم هذا الاعتقاد، إذًا لِمَ يؤكّد ماكفيرسن هذا؟ قد تكون الإجابة أنه يعتقد أن من الواضح ببساطة أنه في حال كان غير المالكين أطرافًا في الميثاق الأصلي، فإنهم، إذا افترضنا أنهم منطقيون وعقلانيون، فلن يوافقوا على الحقوق السياسية غير المتساوية في الدولة الطبقية. لذا، فهو قد يعتقد أن لوك أقصاهم لكونهم غير مقتدرين وعاجزين عن التفكير بمنطق.

الآن، إذا كان هذا هو رأي ماكفيرسن، فإنه يغفل عن نقطة محورية بشأن جميع الاتّفاقات، من المواثيق الاجتماعية إلى الاتفاقيات في الحياة اليومية: تحديدًا، إن بنودها المحدّدة تعتمد، عمومًا، على أوضاع المساومة النسبية للأطراف خارج حدود الوضع الذي تُناقَش فيه بنود العقد. وإن حقيقة أن الأطراف متساوية في نواحٍ أساسية محدّدة (صلاحية متساوية على نفسها، ذات سيادة متساوية، كما كانتْ أساسًا) لا تعني أن جميع بنود الميثاق الاجتماعي يجب أن تكون متساوية أيضًا، بل قد تكون هذه البنود غير متساوية، وذلك بالاعتماد على توزع المِلكية بين الأطراف، والاعتماد أيضًا على غاياتهم

ومصالحهم في دخول الاتفاق[2]. هذا بالضبط ما يبدو أنه يحدث في صيغة لوك للرؤية المتعلّقة بالعقد الاجتماعي.

3 - إذا كنا غير راضين عن الدولة الطبقية الخاصّة بلوك، وراغبين في تكريس صيغة بعينها من عقيدة العقد، لا بد من أن نجد وسيلة لمراجعة المبدأ، حيث نُقصي التفاوتات غير المرغوبة في الحقوق والحريات الأساسية. وتمتلك العدالة كإنصاف طريقة لفعل هذا الأمر: إنها تستخدم الوضع الأصلي كوسيلة للتمثيل يقوم حجاب الجهل بتقييد المعلومات المتعلّقة بفرص المساومة خارج الوضع التعاقدي[3]. بالطبع، قد تكون ثمّة طرائق أخرى أفضل؛ أو ربما لن يحقّق أي تعديل لرؤية العقد الاجتماعي الرضا، إذا درسناه بتمعّن.

أسعى في هذه المحاضرات إلى التمعّن في تصوّرات سياسية عدة، بالتفصيل قدر الإمكان. وهذا الأمر، وليس الأمور المحدّدة التي نمر عليها (مع أنني آمل بألا تكون تافهة)، هو التبرير للنطاق الضيّق لعملنا. إن فكرة الدراسة المتمعنة للتصوّرات السياسية أقل شيوعًا، بالنسبة إلينا، من الدراسة للتصوّرات في الرياضيات مثلًا، أو الفيزياء، أو الاقتصاد. لكن، ربما كان بالإمكان تحقيق ذلك. لم لا؟ لن يكون بإمكاننا الجزم بذلك إلا عبر المحاولة.

4 - سنكتفي بهذا القدر من التعليقات التمهيدية بشأن مسألة الدولة الطبقية عند لوك. سأمرّ، بداية، على بعض النقاط الأساسية بشأن تصوّره عن المِلكية، مسترعيًا انتباهكم لنقاط مهمّة عدّة في **رسالتان**، مشدّدًا على بعض المقاطع من الفصل 4 من **الرسالة الأولى**، والفصل الخامس من الرسالة **الثانية**. وبعد أن نفرغ من هذا، سأشير إلى إمكان نشوء الدولة الطبقية الدستورية في مسار التاريخ المثالي. هدفنا من هذا هو إظهار أن دولةً كهذه متناغمة مع الأفكار الأساسية للوك.

---

(2) طُرحت هذه النقاط عند جوشوا كوهين: Joshua Cohen, «Structure, Choice and Legitimacy: Locke's Theory of the State,» *Philosophy and Public Affairs* (Fall 1986), pp. 310f.

(3) John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001); See §6.

لا يتعلّق الأمر هنا بانتقاد لوك، الذي كان رجلًا عظيمًا - فهو شخص، على الرغم من كونه حريصًا، بل قال بعضهم، إنه جبان حتى، فقد اندفع على الرغم من ذلك في مجازفات كادت تودي بحياته سنوات طويلة دفاعًا عن قضية الحكم الدستوري بمواجهة الملكية المطلقة. لقد كانت أفعاله مطابقة لأقواله. وسيكون من المعيب توجيه نبرة نقدية متغطرسة تجاهه، لأن رؤيته لم تكن ديمقراطية كما نودّ أن تكون الأمور اليوم.

هدفنا، إذًا، متعلّق بالتوضيح: لو لم يكن صوغ لوك مبدأ العقد الاجتماعي مُرضيًا - لأنه متوافق مع الدولة الطبقية مثلًا - كيف تنبغي مراجعته إذًا؟ سندرس كيفية إمكان نشوء دولة كهذه في تاريخ مثالي بهدف تسليط الضوء على سمات أساسية محدّدة لرؤية لوك، آملين بأن يُساهم الحصول على فكرة واضحة حيالها في تبيان الوسيلة الأفضل لمراجعتها.

§2- خلفية المسألة

1- لم تُطرح مسألة الحق في الاقتراح بوضوح في **الرسالة الثانية**. وعلى الرغم من أن ثمّة جدالًا قد نشب بشأن إعادة تقسيم المقاطعات خلال أزمة الإقصاء (1679-1681)، إلا أن الحق في الاقتراع بذاته لم يكن القضية المحورية. إن أساس الاعتقاد بأن لوك يقبل بوجود دولة طبقية يكمن في ما يقوله في **الرسالة الثانية** (¶¶140، وما بعدها)، حيث بدا أنه يقبل تبرير حصر الحق في الاقتراع بأولئك الذين يحقّقون ملكية مطلقة لأراضٍ تعادل قيمتها 40 شلنًا آنذاك (هذا يقارب 4.5 فدادين من الأرض الزراعية). وعلى الرغم من أنه لم يكن مبلغًا كبيرًا، إلا أن تقديرات عدة تشير إلى أن هذا الأمر أقصى شريحةً ضخمةً من السكّان الذكور، تُقدر بما يقارب 4/5 السكّان في أثناء أزمة الإقصاء، مع أن آخرين يعتقدون أن الشريحة أقل بقدر معقول وتقارب 3/5 أو أقل[4].

(4) ثمّة تقديرات متعدّدة: يقدر بْلَمْب أن ثمّة 200,000 كانوا محافظين بشأن جمهور الناخبين في أيام وليام الثاني. يُنظر: J. H. Plumb, *The Growth of Political Stability in England, 1675-1725* = (London: Macmillan, 1967), pp. 27ff.

لكن هذه الاختلافات ليست ذات أهمّية بالنسبة إلى هدفنا المتعلّق بدراسة شرعية الدولة الطبقية في عقيدة لوك.

كان سبب تذمّر لوك من الملك هو أنه عارض إعادة تقسيم المقاطعات بهدف جلب تمثيل في البرلمان يتوافق مع المبدأ الملائم. يقول في ¶158: «إذا... كانت السلطة التنفيذية، التي تملك سلطة الدعوة إلى انتقاد السلطة التشريعية تراقب التناسب الفعلي، بدلًا من طريقة **التمثيل**، وتنظّم الأمور بالعقل الفعلي، ليس بالطريقة القديمة، **عدد الأعضاء** في البقاع كلها، الذين يمتلكون الحق في أن يتم تمثيلهم بشكل واضح، حيث لا يمكن أي جزء من الشعب، بصرف النظر عن مدى مشاركته، أن يدّعي ذلك، إلا بما يتوافق مع المساعدة التي يقدمها [ذلك الجزء من الشعب بصرف النظر عن مدى مشاركته] إلى العموم، فلن يكون بالإمكان محاكمتها [السلطة التنفيذية]، بسبب تعيينها سلطة تشريعية جديدة، بل... لأنها قوّمت الاعتلالات التي يتسبّب تعاقب الزمن... فيها حتمًا».

= وربما كان هذا الرقم يعادل 1/ 30 من سكان الأمة بمن فيهم النساء والأطفال، والعمال الفقراء الذين لم يكن أحد يعتبرهم يستحقّون الحقوق السياسية (ص 28 وما بعدها). بينما يقول جونز في كتابه: J. R. Jones, *Country and Court* (Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1979) أن حجم شريحة جمهور الناخبين أيام حُكم الملكة آن كان يقارب 250,000 (ص 43). ولدى آشكرافت Richard Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government* (Princeton: Princeton University Press, 1986) توصيفٌ عن جمهور الناخبين يشير إلى أنه كان يميل إلى الازدياد لسببين: الأول هو التضخم المستمرّ آنذاك، والذي خفض القيمة الحقيقية وأهلية حيازة الملكية؛ وكان السبب الآخر هو عزم البرلمان على توسيع الحق في الاقتراع كوسيلة للدفاع عن نفسه ضد الملك (ص 147 وما بعدها). بينما توجه الويغيون بقيادة شافتزبري إلى الحرفيين، والصناع وأصحاب المحال والتجار ومعظم مالكي الأراضي الذين أترفوا على حساب مالك الأرض من الشريحة المتوسطة والطبقة الدنيا (ص 146). وكذلك، تنوع حجم جمهور الناخبين بين منطقة وأخرى في البلاد؛ ففي لندن، مثلًا، يعتقد آشكرافت أنه كان ثمّة حق في اقتراع فعلي للرجال في انتخابات الممثّلين البرلمانيين ومسؤولي المدينة (ص 148). ويقتبس آشكرافت كلامَ ديريك هيرست في اعتقاده أن جمهور الناخبين في عام 1641 كان يقارب 2/ 5 من السكّان الذكور (ص 151 وما بعدها)، إذ يقول هيرست في كتابه Derek Hirst, *Authority and Conflict: England*, 1603-1658 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986) إنه بعد اقتراحات أيرتون (Ireton's Proposals) في عامي 1647–1649، كان التمثيل أكثر إنصافًا مما كان عليه وصولًا إلى أواخر القرن التاسع عشر (ص 330).

يبدو هذا المقطع، في حال قراءته بالتوازي مع كامل الفقرات (¶¶157-158 و140)، أنه يعني أن أولئك «الذين يمتلكون الحق في أن يُمَثَّلوا بشكل واضح» (في مقابل أولئك الذين يمتلكون الحق في تمثيلهم فعلًا، مثلًا)، هم أولئك الذين يمتلكون الحق في الاقتراع. مع ذلك، لا ينبغي أن نقرأ الفقرة على أنه يقبل المِلكية بوصفها الأساس الوحيد لإعادة تقسيم المقاطعات. وينبغي أن نقرأ ¶¶157-158 بالمجمل بأنها تقول إن التمثيل «المنصف والمتساوي» (¶158) مستند إلى كل من «الثروة والسكّان» (¶157)، حيث يُعطى كلٌّ منهما وزن بطريقة لا يحدّدها لوك بدقة[5].

أفترض، إذًا، أن لوك يقبل بالدولة الطبقية لكونها متناغمة مع رؤيته. إن واجبنا، كما أسلفت، هو إيجاد تفسير لكيفية اعتقاده ذلك، ورفض تفسير ماكفيرسن.

§3- رد لوك على فيلمر: 1: الفصل 4

1 - سأنتقل الآن إلى **الرسالة الأولى** وإلى رفض لوك هناك لاعتبار أن المِلكية أساس للسلطة السياسية. وسأبدأ بملخّص لآراء فيلمر، مستندًا إلى لاسلت (Laslett) الذي يقوم، في مقدّمته لطبعته الخاصّة بكتابات فيلمر، بتلخيصها كما يأتي[6]:

ليس ثمّة حكم شرعي سوى الحكم الملكي.

ليس ثمّة ملَكية شرعية لكن هناك سلطة أبوية فحسب.

ليس ثمّة ملكية أبوية لكن يوجد ملَكية مطلقة، أي استبدادية.

ليس ثمّة شيء يسمى أرستقراطية أو ديمقراطية شرعية.

---

(5) بشأن هذه النقطة، يُنظر: John Dunn, *The Political Thought of John Locke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

(6) يُنظر مقدّمة بيتر لاسلت لطبعته من كتاب: Robert Filmer, *Patriarcha and Other Political Writings* (Oxford: Blackwell, 1949), p. 20.

لا يمكن أن يكون الحكم الشرعي طغيانًا.

لسنا أحرارًا بحكم الطبيعة، بل ولدنا دائمًا خاضعين للالتزام.

لمقاصدنا هنا، لعل العبارة الأخيرة هي الأكثر أهمّية. ويبدو أن لوك يوافق على هذا في **الرسالة الأولى** (6¶). يقول: «... الموقف الأهم لفيلمر هو أن **البشر ليسوا أحرارًا بحكم الطبيعة**. هذا هو الأساس الذي يستند إليه حكمه الملَكي المطلق... لكن، إذا ثبت بطلان هذا الأساس، فسينهار بناؤه معه، وستُترك الحكومات مجدّدًا للطريقة القديمة في التنصيب عبر الاستنباط. وموافقة الناس... حيث يستخدمون عقولهم للتوحد مجدّدًا في المجتمع». بذلك، يرسّخ لوك اختلافًا جوهريًا أساسيًا بينه وبين فيلمر؛ كما يدّعي أن رؤيته تعود إلى عُرفٍ أقدم للعقد الاجتماعي.

2 - قبل مناقشة آراء لوك بشأن المِلكية، ثمّة تعليق بشأن فكرة الملكية. تتشكّل الملكية، كما يقال غالبًا، في حزمة من الحقوق، مع شروط محدّدة تُفرَض لتحديد كيفية ممارسة هذه الحقوق. وثمّة تصوّرات مختلفة للملكية، الشخصية وغيرها، تحدّد حزمة الحقوق بطرائق مختلفة.

بحسب لوك، إن الملكية - أو «الملاءمة» (كما يقول غالبًا) - هي الحق في فعل أمر، أو الحق في استخدام شيء، تحت شروط محدّدة، وهي حق لا يمكن أن يُنتزع منا من دون موافقتنا[7]. وينبغي أن نميّز الحق بذاته وأساساته من نمط الفعل أو الشيء الذي نمتلك الحق في فعله أو استخدامه. وحتى عندما يكون المقصود الحق في امتلاك الأرض والموارد الطبيعية واستخدامها والسيطرة عليها، فإن الملكية لا تعني الأرض أو الموارد، حتى لو بدا أن لوك يتكلم بهذه الطريقة أحيانًا. ثمّة معنى واحد للملكية بوصفها حزمة حقوق: لا يمكن أن ينتزع الحق (كحزمة) منا من دون موافقتنا. وترتبط الحقوق المختلفة مع أنماط مختلفة من الأفعال والأشياء التي بإمكاننا امتلاكها.

---

(7) يُنظر: James Tully, *A Discourse on Property* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), pp. 112-116, with definition on p. 116.

كذلك، ينبغي أن نميّز استخدامين في الأقلّ – لا معنيين – لـ «الملكية» بحسب أنماط الأشياء المرتبطة بحزمة الحقوق موضع البحث:

(أ) – **الأول** هو استخدام لوك الواسع، حيث تتضمّن الحقوق والحيوات والحرّيات والعقارات، كما نجد في الفقرات ¶¶87، 123، 138، 173.

(ب) الثاني هو الاستخدام الضيق، حيث تتضمّن الحقوق أشياء بعينها مثل: ثمار الأرض (¶¶28–32)؛ أو الأرض (¶¶32–39، 47–50)؛ أو العقارات (¶¶87، 123، 131، 138، 173)؛ أو الثروات (¶¶135، 221).

(ج) هناك، من ثم، استخدامات غير محدّدة: ليس بإمكاننا تحديد ما إذا كان بعضها واسعًا أو ضيقًا، كما في ¶94 مثلًا، حين يصرح لوك بأن «... ليس للحكم غاية أخرى سوى صون المِلكية». هذا تأكيد شديد القوة على هدف الحكم، لكنه يبدو أنه يغطي استخدامي «الملكية». بينما الإشارات الأخرى مرتبطة بوضوح تام باستخدامات واسعة أو ضيقة أخرى، بوجود السياق الأكبر.

3 – بهدف المتابعة: تذكروا أن هدف حجة لوك المنطلقة من القضية هو التبيان، بخلاف فيلمر، أن الحق في الملكية لا يمكن أن يكون أساس السلطة السياسية. وهو يقوم بهذا عبر الإشارة إلى نقطتين:

(أ) في **الرسالة الأولى،** الفصل الرابع، يؤكّد أن الملكية في الأرض والموارد وحدها لا يمكن أن تتسبّب في وجود السلطة السياسية؛ إذ إن امتلاكي قدرًا أكبر من الملكية مقارنة بغير المالكين لا يعطيني صلاحية سياسية عليهم.

(ب) – في **الرسالة الثانية،** الفصل الخامس، يحاج أن الملكية في الأرض والموارد قد تظهر، وقد ظهرت فعلًا، قبل الحكم؛ وفعلًا، إن أحد أسباب تأسيس الحكم هو حماية الملكية القائمة أساسًا.

بذلك، وبحسب لوك، فإن الملكية لا تؤسّس ولا تتطلّب سلطة سياسية، بخلاف فيلمر والرؤية الإقطاعية.

سأبدأ بالنقطة الأولى، إن التعبير الأوضح لها هو في **الرسالة الأولى:**

الفصل الرابع، (¶¶39، 41–43). كان فيلمر ادعى أن الربّ منح آدم العالم فأصبح مُلكًا له. معظم ما في هذه الفصول هو، مثل كثير مما تبقى من **الرسالة الأولى**، مضجر جدًا، لكن بعض المقاطع ذات أهمّية جوهرية بما يخص رؤية لوك. وبعد نقاش طويل، يقول لوك في 1: ¶39: «... إذ مع ذلك، وبخصوص علاقاتهم في ما بينهم، قد يسمح للبشر بالحصول على ملكية في نصيبهم المحدّد ككائنات؛ ومع ذلك، وفي ما يتعلّق بالربّ خالق السماء والأرض، والحاكم والمالك الأوحد للعالم بأسره، فإن ملكية الإنسان في الكائنات ليست سوى **تلك الحرية في استخدامها**، والتي سمح بها الربّ، بذا فإن ملكية الإنسان قد تتغيّر وتزداد، كما ندرك أنها ما كانت عليه، بعد الطوفان، عندما كانت الاستخدامات الأخرى لها متاحة، والتي لم تكن كذلك من قبل. ومن بين كل ما أفترضه، من الواضح أن لا **آدم** ولا **نوح** امتلكا أي **سلطان شخصي**، أو أي ملكية في الكائنات تكون حصرية لذريتيهما، اللتين ستنشآن وهما بحاجة إليها، وستصبحان قادرتين على الانتفاع منها». ويحتوي هذا المقطع، إلى جانب المقطع في 1: ¶41، سمات محورية عدة لتصوّر لوك عن الملكية.

تحديدًا، إن ملكية شيء ما (هنا، «ملكية الكائنات») هي حرية استخدام ذلك الشيء لتحقيق احتياجاتنا ومتطلّباتنا. إن الربّ، دائمًا، هو سيد العالم بذاته ومالكه، أو الكائنات الحية والموارد الطبيعية. لكن بوجود القانون الأساس للطبيعة، الذي يحض على صون البشرية، وكذلك، قدر المستطاع، كل عضو منها (بمن فيها نحن)، سنمتلك واجبين طبيعيين: الأول، صون أنفسنا، والآخر، صون البشرية.

4 – ونظرًا إلى هذين الواجبين، سنمتلك حقين طبيعيين. إنهما **حقّا التمكين**: أي الحقّين اللذين نمتلكهما، حيث نتمكّن من تحقيق واجبات بعينها تكون لها الأولوية في ترتيب الأساسات. وانطلاقًا من هذه الواجبات، سنمتلك حقًا طبيعيًا ثالثًا. وهو ما يصفه لوك بكونه «حرية استخدام» أشياء وموارد طبيعية أدنى قيمة بصفتها وسيلة أساسية لصون البشرية وصون أنفسنا لأننا أعضاء فيها. ونقرأ في 1: ¶41: «... الأقرب إلى المنطق الاعتقاد بأن الربّ الذي يريد أن

تتضاعف البشرية وتتكاثر يمنحها جميعًا حقًا بالانتفاع من الطعام والضوء، ووسائل راحة أخرى في الحياة، والمواد التي أَمدها بها بوفرة؛ بدلًا من جعلها تعتمد على إرادة إنسان من أجل عيشها، والذي ينبغي أن يمتلك السلطة [الحق] بتدميرها جميعًا إذا أَحب».

ثمّة سمة أخرى لرؤية لوك بشأن الملكية هي أن حرية الانتفاع هذه ليست حقًا حصريًا: أي إنها ليست حقًا بإمكاننا اللجوء إليه لتقييد حرية انتفاع أولئك الذين يخلفوننا، عندما يحتاجون إلى الانتفاع، أو الحصول على خيرات الطبيعة لمصالحهم الشرعية. باختصار، لا يمكن إقصاء أحد عن الانتفاع من، أو من حق الوصول إلى، الوسائل الضرورية للحياة التي تمنحها الأراضي المشاع الكبيرة في العالم، ما عدا الأراضي التي نعتبرها ملكيتنا وفقًا للشرطين المذكورين آنفًا، وإن هذا الحق الطبيعي الثالث في وسائل الصون هو حقنا، إلى جانب كونه حق الجميع، في الانتفاع من تلك الأراضي المشاع الكبرى، أو الوصول إليها.

تهيئنا هذه الملاحظات لـ 1: ¶¶41–42، حيث يرفض لوك كليًا فكرة أن الملكية يمكن أن تكون الأساس للسلطة السياسية، ويبدو هذا الأمر واضحًا أساسًا من الفقرة في 1: ¶41 المقتبس أعلاه، لكن يمضي لوك بالقول إن الربّ لم يتركنا لرحمة الآخرين؛ كما لم يمنح أحدًا مثل هذه الملكية التي تقصي الآخرين، المحتاجين، من امتلاك الحق في فائض ممتلكات الآخرين أيضًا: «وبذلك لن يكون بإمكان أي إنسان امتلاك سلطة عادلة على حياة شخص آخر، عبر حق تملّك الأرض أو الممتلكات؛ إذ ستكون خطيئة دائمًا من جانب أي مالك عقارات أن يترك أخاه يقاسي بدلًا من أن يرغب في تقديم العون له بحكم الوفرة التي يمتلكها؛ إذ إن **العدالة** تعطي كل إنسان حقًا شرعيًا في نتاج عمله الشريف، وفي أوجه الكسب المنصفة لأسلافه التي آلت إليه؛ لذلك، **الإحسان** يعطي كل إنسان حقًا شرعيًا في كثير من فائض الآخرين كي يقيه العوز الشديد... ولا يمكن الإنسان أن ينتفع بشكل عادل من احتياجات إنسان آخر، حيث يرغمه على أن يصبح تابعًا له، عبر منع ذلك العون... بقدر عدم امتلاكه

قوة أكبر تمكّنه من أن يقهر شخصًا أضعف منه، وأن يرغمه على طاعته، أو يخيّره بين الموت أو العبودية والخنجر على عنقه» (1: ¶42).

هذه عبارة قوية، كما أن 1: ¶43 تطرح النقطة ذاتها. قد يبدو للوهلة الأولى أن ¶43 يقول إنه حتى في أوضاع متطرّفة كهذه، ستبقى الموافقة هي التي تكرّس السلطة السياسية، يقول لوك: «حتى لو تصرّف أي شخص بمثل هذا الانتفاع المنحرف لنعم الربّ التي تنزل عليه من يد سخية؛ وحتى لو كان أي شخص قاسيًا وغير محسن إلى هذا القدر المفرط، فإن هذا كله، على الرغم مما سبق، لن يجعل ملكية الأرض، حتى في هذه الحالة، سببًا لتكريس أي سلطة على البشر، بل إن الميثاق وحده هو الذي قد يكرّسها؛ إذ إن سلطة المالك الثري، وخضوع المتسوّل المحتاج لم ينشآ عن ملكية الحاكم [حيازة الملكية]، بل من موافقة الفقير الذي فضّل أن يكون تابعًا له على الجوع».

إن وصف لوك للمالك بأنه يقوم بانتفاع منحرف من نعم الربّ، وبأنه قاسٍ وغير محسن، يعني، كما أعتقد، أنه يُنكر القوة الملزمة للموافقة في مثل هذه الحالة. وهو يقول إن السلطة السياسية الموجودة (وقد لا تكون ثمّة سلطة أبدًا) المتكرّسة عبر الميثاق: إنها تنشأ من الموافقة التي يمنحها الفقير. أما بشأن حجم السلطة، فيمضي لوك بالقول إننا لو اعتبرنا هذه الموافقة صالحة، فقد يكون بإمكاننا القول، كذلك، إنها حين تكون مخازن الحبوب التي نمتلكها ممتلئة في أيام شح، وثمّة نقود في جيوبنا، بينما يموت الآخرون جوعًا؛ أو أن نكون على مركب في المياه ونحن قادرون على السباحة بينما يغرق الآخرون ويحتاجون إلى مساعدتنا؛ في هذه الحالات كلها، وأخرى غيرها، كان بإمكاننا كذلك أن نطلب، بشكل ملائم، موافقة الآخرين على سلطتنا السياسية عليهم. لكن، لا يؤمن لوك بهذا؛ ويختم بالإشارة إلى أنه بصرف النظر عن السلطان الشخصي الذي منحه الرب لآدم (وهو يقول أنه أثبت أن الرب لم يمنح مثل هذا السلطان الشخصي)، لن يكون بإمكانه أن يتسبّب في تكريس السيادة. وحدها الموافقة الحرّة، تحت شروط محدّدة، والتي خُرِقت في الحالات المذكورة، هي التي بمقدورها فعل ذلك.

5 – بناء على ما سبق، قد نستخلص ثلاثة قيود أخرى على التاريخ المثالي:

(أ) يجب على العادات والأعراف، بصرف النظر عن مدى بدائيتها، أن تتيح للبشر كلهم، أو تؤمّن لهم، حقًّا شرعيًّا في نتاج عملهم الشريف. هذا **مبدأ عدالة**. (إذ لدينا مبدأ عدالة: **لكل شخص بحسب نتاج عمله الشريف**).

(ب) ما عدا حالات الكوارث، يجب ألا تسمح العادات والأعراف أن يقع أحد في العوز الشديد، أو أن يصبح غير كفؤ وعاجزًا عن ممارسة حقوقه الطبيعية، وعن القيام بواجباته بشكل حسن. هذا **مبدأ إحسان**.

(ج) ويجب احترام الحق الطبيعي الثالث: للجميع حرية الانتفاع من، أو الوصول إلى، الأراضي المشاع في العالم، بذا وفي مقابل عملهم الشريف سيكون بإمكانهم كسب وسائل الحياة. هذا مبدأ **الفرصة المعقولة**، ولا يمكننا هنا القول إنها فرصة متساوية أو منصفة؛ إذ تبدو هذه الاصطلاحات قوية جدًا، حيث تتخطّى ما يفكّر فيه لوك. مع ذلك، فإن هذه الفرصة المعقولة ذات أهمّية عظيمة.

يبدو أن هذه القيود ستستتبع أن لا مجال، في التاريخ المثالي، لأن يكون القسم الأعظم من السكّان الذكور البالغين (أي الشريحة المحرومة من الاقتراع) شديد الوحشية والقسوة، حيث يكون غير كفؤ، وغير ملائم بالتالي – لأنه ليس منطقيًّا ولاعقلانيًّا كفاية – لأن يكون طرفًا في الميثاق الاجتماعي؛ إذ لو قلنا هذا، لوجب علينا كذلك القول إن بمقدور السلطة السياسية أن تنشأ من التفاوتات الكبيرة في الملكية الحقيقية (الأرض والموارد الطبيعية) من دون موافقة، وهذا ما ينكره لوك؛ أو أن قيود التاريخ المثالي قد انتُهكت: يُحرم الفقراء الوسائل الكافية للحياة من فائض البقية التي تمكّنهم من أداء واجباتهم تجاه الرب، ومن ممارسة حقوقهم الطبيعية بكفاءة.

ختامًا: يرى لوك في **الرسالة الأولى** أن **حق الملكية شرطي**. إنه ليس حقًّا يتيح فعل ما نرغب فيه عبر ما نملك، هكذا فحسب، بصرف النظر عن تأثير انتفاعنا من ممتلكاتنا على الآخرين. ويفترض حقنا – حرية الانتفاع – مسبقًا تحقّق شروط خلفية محدّدة. وتحدّد هذه الشروط عبر المبادئ الثلاثة للعدالة،

والإحسان، والفرصة المعقولة. ويعني هذا المبدأ الأخير أن من حق غير المالكين نيل فرصة معقولة للعمل: أي الفرصة في أن يكتسبوا، من عملهم الشريف، وسائل الحياة، وأن يبرزوا في العالم.

§4- رد لوك على فيلمر: 2: الفصل 5

1 - بالانتقال إلى **الرسالة الثانية،** حجة لوك ضد فيلمر في الفصل الخامس هي هذه تقريبًا: هدفه (كما يشير في ¶25) هو إظهار كيف أننا، في العصور الأولى للعالم، وقبل وجود السلطة السياسية، قد حزْنا الملكية الشرعية «في بقاع عدة مما أعطاه الربّ للبشرية كأرض مشاع». يجب على لوك أن يرد على فيلمر هنا، بما أن عليه إظهار كيف ينبغي لرأيه مراعاة، بما يتعارض مع التبرير، الحق في الملكية المعترف به من جميع الأطراف.

يؤكّد لوك أن الربّ منح العالم للبشرية بأسرها بالعموم، وليس لآدم، لكن لوك لا يفهم هبة الملكية هذه بوصفها هبة لملكية حصرية جمعية - ملكية حصرية للبشر كجسم جمعي - بل كحرية تتيح لجميع البشر استخدام الوسائل الضرورية للحياة التي تمنحها الطبيعة، والحق في امتلاكها عبر العمل الشريف، حيث تلبّي احتياجاتنا ومتطلّباتنا[8]. ويتم فعل هذا كله بهدف أداء واجبَين طبيعيين علينا بصون البشرية وصون أنفسنا كأعضاء فيها.

ثمّة شرطان ضمنيان في هذا التصوّر:

(أ) الشرط الأول: ترك قدر كافٍ وبالجودة ذاتها للآخرين: (¶¶27، 33، 37)[9]، لأن الحق في الانتفاع ليس ملكية حصرية. فالآخرون يمتلكون الحق ذاته.

---

(8) يُنظر: Richard Tuck, *Natural Rights Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp. 166-172.

(9) يقول لوك: «لا يمكن أي إنسان إلا أن يمتلك الحق في السبب الذي تم الانخراط فيه [أي عمله] من أجله، في الأقلّ عندما يكون ثمّة قدر كاف، بالجودة ذاتها يُترَك للآخرين».
Second Treatise, (¶27), p. 288.

(ب) الشرط الثاني: بند التلف: ¶¶31، 36 وما بعدها، 46[10]، لأن الربّ هو دائمًا المالك الأوحد للأرض ومواردها. إن اصطياد ما يزيد عن حاجتنا من السمك للطعام، مثلًا، يعني هدر جزء من ملكية الربّ وتدميرها.

2 - نأتي من ثم إلى «**الأساس العظيم للملكية**» (وهي عبارة يستخدمها لوك في ¶44) (يُنظر ¶¶27، 32، 34، 37، 39، 44 وما بعدها، 51). وهذا الأساس هو الملكية التي نمتلكها شخصيًّا، حيث ليس لأحد الحق فيها (¶27). إن كدّ أجسادنا، ونتاج (عمل) أيدينا، ملك لنا بالكامل. وهذا، أيضًا، يقترح مبدأ عدالة: لكل بحسب نتاج عمله الشريف (¶27).

مجدّدًا في ¶44: نحن سادة أنفسنا وممتلكاتنا الشخصية، والأفعال والعمل المرتبط بها، وبذلك فنحن بذواتنا «الأساس العظيم للملكية». وإن ما نطوّره لأنفسنا ملك لنا حتمًا، وليس ملكية عامة. بذا، فإن العمل، في البداية، منح الحق في الأشياء.

وفي ¶¶40-46، يقدم لوك نسخة عن نظرية قيمة العمل، مثلًا: إن العمل يعادل 90 إلى 99 في المئة من قيمة الأرض. إن مغزى هذه المقاطع هو الحجّة بأن عُرف الملكية في الأرض، المحدّدة بشكل ملائم، هو لمصلحة الجميع. ويجب ألا يعاني غير المالكين للأرض من هذا الأمر. في ¶41، يقول لوك إن الملك في مقاطعة كبيرة ومنتجة ربما في أميركا، صاحب أراض كبيرة لم يدخلها العمل، يأكل ويعيش ويلبس أسوأ من أي عامل مياوم في إنكلترا. ويكون عرف الملكية الخاصّة في الأرض، عندما يحاط على نحو ملائم بقيود التاريخ المثالي، عقلانيًا على الصعيدين الفردي والجمعي في آن: وهو يؤكّد أنه سيجعلنا أفضل جميعًا مما قد نكون عليه من دونه.

3 - نأتي ختامًا إلى تقديم المال، والانتقال إلى السلطة السياسية. يناقش لوك هذه المسائل في ¶¶36 وما بعدها، 45، 47-50.

---

(10) «بقدر ما يستطيع كل شخص الانتفاع من أي وسيلة حياة قبل تلفها؛ حيث يكون بوسعه حيازة مُلكية عبر عمله. وكل ما عدا ذلك، هو أكبر من حصته، وملكٌ للآخرين. ليس ثمّة شيءٌ خلقه الربّ للإنسان كي يُتلفه أو يدمّره»، يُنظر: Ibid, (¶31), p. 290.

(أ) ثمّة نقطة حاسمة هنا هي أن تقديم المال يعطّل، فعلًا، بند التلف الذي يقول إنه لا يمكننا أن نأخذ قدرًا أكبر من خيرات الطبيعة مما بمقدورنا استخدامه قبل أن تتلف. والآن، يمكننا عبر العمل الجاد، أن نكسب أكثر مما بمقدورنا استخدامه، لكن سنقايض الفائض بالمال (أو نطالب بأشياء قيمة من أنواع عدة)، بذا سنراكم ملكيات أكبر فأكبر في الأرض والموارد الطبيعية، أو غيرها. ويتيح لنا المال أن «نمتلك شرعيًا» مساحة أرض أكبر مما بمقدورنا الانتفاع من نتاجها، «حيث نكتسب، عبر مقايضة الفائض، ذهبًا وفضة يمكن ادّخارهما من دون إلحاق ضرر بأحد» (¶50).

(ب) عبر الموافقة الضمنية (من دون ميثاق) لاستخدام المال، أعطى الناس «الموافقة على ملكية غير متكافئة وغير متساوية للأرض» وقد فعلوا هذا عبر «موافقة ضمنية وطوعية» (¶50).

(ج) ظهر كل من الملكية والمال قبل المجتمع السياسي ومن دون ميثاق اجتماعي، وذلك بمجرّد «إسناد قيمة للذهب والفضة، والموافقة ضمنيًا بشأن استخدام المال» (¶50)[11].

4 – بذلك كما أعتقد، لدى لوك تصوّر ذو مرحلتين عن الملكية. المرحلة الأولى هي تلك المتعلّقة بحالة الطبيعة في مظاهرها المتعدّدة قبل المجتمع السياسي. وهنا، ينبغي التمييز بين ثلاثة أطوار:

(أ) العصور الأولى للعالم: ¶¶26–39، 94.

(ب) عصر تثبيت الحدود القبائلية بالتوافق: ¶¶38، 45.

(ج) عصر المال والتجارة الذي نشأ بالتوافق: ¶¶35، 45، 47–50.

والمرحلة الثانية هي تلك المتعلّقة بالسلطة السياسية، ولها طوران كما يبدو:

(11) ما صلة هذه الموافقة الضمنية، في حال وجود صلة، بتلك الموجودة في ¶¶119–122؟ يُفترَض أنها مختلفة عنها، لكن كيف؟

(أ) عصر المَلَكية الأبوية: ¶¶74 وما بعدها 94، 105–110، 162.

(ب) عصر الحكم بالميثاق الاجتماعي وتنظيم المِلكية: ¶¶38، 50، 72 وما بعدها.

في المرحلة الثانية، يركّز اهتمام لوك على الحكم بالميثاق الاجتماعي. **في هذه المرحلة، المِلكية تقليدية:** أي إنها محدّدة ومنظّمة بالقوانين الوضعية للمجتمع. أفترض أن هذه القوانين تحترم جميع قيود القانون الأساس للطبيعة الذي ناقشناه، كما أنها تحترم ما يسمّيه لوك «**القانون الأساس للمُلكية**» في المجتمع السياسي: حيث لا يمكن انتزاع ملكية المرء منه، حتى لو كان ذلك بهدف الدعم الضروري للحكومة، من دون موافقته، أو موافقة ممثّليه (¶140).

ثمّة نتيجة مهمّة للطبيعة التقليدية للمُلكية (الحقيقية) في المجتمع السياسي هي أن النظام الاشتراكي الليبرالي[12] ليس متوافقًا في رأيي مع ما يقوله لوك. في الحقيقة، قد لا يكون من الوارد أن يقوم البرلمان (الممثّلون) في الدولة الطبقية عند لوك بسن القوانين التي تميّز المؤسّسات الاشتراكية. قد يتم هذا، لكن تلك مسألة أخرى. الفكرة هي أنه لن تكون ثمّة حاجة إلى أي انتهاك لحقوق الملكية (الحقيقية)، كما يحدّدها لوك، في نظام كهذا.

علاوة على ذلك، من الممكن تمامًا أن تتنافس الأحزاب السياسية في ما بينها على الأصوات، حال تشكيلها، عبر الحث على توسيع شريحة جمهور الناخبين بخفض أهلية حيازة الملكية، أو إلغائها. ولقد حدث هذا، بالفعل، أيام لوك، حيث مال البرلمان إلى النظر بشكل إيجابي بشأن زيادة شريحة المشمولين بحق الانتخاب، بخاصة في المدن والبلدات، وكان ذلك، جزئيًا، وسيلة للدفاع عن نفسه ضد الملك[13]. وبالنظر إلى الشروط السياسية والاقتصادية المتطوّرة ضمن التاريخ المثالي، قد تكون ثمّة أسباب موجبة ليتّفق عدد كافٍ من المالكين على تشجيع مثل هذا التشريع. ولن ينتهك هذا التشريع، كما اعتقد، في حال تم

(12) تصوّر حزب العمال الإنكليزي، والديمقراطيين الاجتماعيين الألمان مثل هذا النظام.
(13) يُنظر الهامش رقم 4 أعلاه.

ذلك، أي شيء في تصوّر لوك للملكية. إذًا، وعبر الزمن، قد يتطوّر، شيء من الدولة الطبقية عند لوك ليشابه نظامًا ديمقراطيًا دستوريًا حديثًا. هل حدث أمر مماثل لهذا فعلًا؟

§5- مشكلة الدولة الطبقية

1 - ختامًا، نأتي إلى مشكلة الدولة الطبقية عند لوك. تذكروا أن هذه هي مشكلة معرفة كيف أنه انطلاقًا من حالة الطبقية كحالة صلاحية متساوية، وبالتوافق مع رؤية لوك، وحيث يكون الجميع سادة متساوين كما كانوا أساسًا، سيكون ثمّة إمكان للتعاقد في ميثاق اجتماعي يفضي إلى دولة طبقية.

ربما يعمد المرء إلى رفض هذه المشكلة لكونها غير مطروحة بالشكل الأمثل، أي قد يقول المرء أن لوك لا يقبل الدولة الطبقية حقيقةً؛ لكن يبدو أنّه كذلك فحسب في أفضل الأحوال. لن يكون بإمكاننا خوض جميع الحروب السياسية دفعة واحدة، لذا فهو يتناولها كما ترد، ابتداءً بالأكثر إلحاحًا. وهو يعتبر أن الملكية المطلقة هي المشكلة الأكثر إلحاحًا. لذا، لا ينبغي للمرء القول أن لوك يقبل بالدولة الطبقية. إنه فعلًا، لا يتّخذ أي موقف بشأن هذه المسألة، أو بشأن قضية مساواة المرأة.

أنا ميال إلى هذا الرد؛ إذ قد يكون صحيحًا. لكن، وبما يتوافق مع مقاصدنا، سأكتفي بافتراض أنه لا يقبل الدولة الطبقية بالمعنى الضعيف الآتي: إنه يعتقد بوجود إمكان، بل إن الأمر حدث فعلًا، بشأن نشوء دولة كهذه ووجودها في ظل الدستور المختلط الإنكليزي في عصره. ولا أقول إنه يقبل الدولة الطبقية إن كان هذا يعني أنه يقر كليًا بقيمتها، وبأنه مقتنع بها.

2 - مجدّدًا، قد يرفض المرء المشكلة لأنها لا تتيح للوك أن يلجأ إلى دواعي الضرورة. ذلك أن تفكيره بقبول الدولة الطبقية، كما يبدو أنه يفعل، مبني على أنه حتى في التاريخ المثالي، الأوضاع الاجتماعية قاسية ومقيّدة، حيث إذا بُرِّرَت الدولة الطبقية، وكانت متناغمةً مع رؤيته، فإن ذلك يعود إلى الشروط القاسية والمقيّدة فحسب. ومع تحسّن الأمور عبر الزمن، لا تعود

الدولة الطبقية شرعية وفقًا لمبادئ لوك؛ بل ستصبح مجرّد نظام مؤسّس على حق انتخاب متساوٍ وتوزيع للملكية سيتناسب مع متطلّباته بما يخص الشرعية، بالتالي قد تنشأ دولة دستورية عادلة تحقّق كليًّا أفكار الحرية والمساواة في عقيدته.

أنا متعاطف كما في السابق مع هذا الاعتراض. لا أنكر على لوك لجوءه إلى الضرورة، إذ ينبغي للفلسفة السياسية أن تعترف بحدود الممكن. لا يمكن أن تشجب العالم ببساطة. كما أنني لا أنكر أن ثمّة أفكارًا للحرية والمساواة عند لوك بإمكانها أن تحقّق جلّ، وليس كل، أساس تصوّر لما سنعتبره نظامًا ديمقراطيًا عادلًا ومنصفًا.

لكن النقطة الأساسية هي هذه. لكي يقبل لوك بدولة طبقية، فإن كل ما يتطلّبه الأمر هو وجود أوضاع، في التاريخ المثالي، متناغمة مع رؤيته، حيث تساهم في نشوء دولة طبقية. ولكي نبين أن هذا هو المطلوب، كل ما نحتاج إليه رواية قصة معقولة من أوضاع كهذه، قصة تستجيب للقيود المذكورة كلها. وقد نخمّن، عندئذ، أن لوك ربّما اعتقد أن هذه هي طريقة تبلور الدستور الإنكليزي، على الرغم من أن ذلك لم يحدث طبعًا. (فلنتذكّر ما قلناه سابقًا بشأن وليام الفاتح (William the Conqueror)). إن ما نفعله الآن هو اختبار تصوّر لوك للشرعية. وهنا ينبغي تأكيد إمكان وجود أوضاع أخرى لا يمكن أن تنشأ فيها دولة طبقية، بل مجرّد دولة أقرب بكثير إلى مُثُلنا الحالية.

وعلينا الأخذ في الاعتبار مغزى هذه الممارسة: تحديدًا، إظهار كيف أن بنود الميثاق الاجتماعي وصيغة النظام، وفقًا لعقيدة لوك، تستند إلى احتمالات عدة، بما فيها فرص المساومة الخاصّة بالناس، تكون بعيدة من وضع الميثاق. ويكون هذا لأن معرفة هذه الاحتمالات ليست مستبعدة؛ إذ إن الأطراف التي ستحدّد المبادئ الأساسية للميثاق الاجتماعي ليست خلف «حجاب جهل»، كما في العدالة كإنصاف[14]. وستكون النتيجة أن الأشخاص سيدخلون إلى

(14) يُنظر: John Rawls, *Justice as Fairness*, §6: «The Idea of the Original Position».

الوضع الميثاقي ليس باعتبارهم أحرارًا ومتساوين، ومنطقيين وعقلانيين فحسب، بل كذلك بهذا الوضع أو ذاك مع هذا القدر أو ذاك من الملكية. وستتشكّل مصالحهم الشرعية وفقًا لهذا الأمر، وقد تضعهم في حالة نزاع. وإذا أردنا استنتاج تصوّر سياسي تكون فيه بنود التعاون الاجتماعي وصيغة النظام مستقلّة عن احتمالات كهذه، فيجب أن نجد طريقة لمراجعة مشهد العقد الاجتماعي.

§6- رواية متخيّلة عن أصل الدولة الطبقية

1 - أختم بمخطّط موجز يظهر كيفية إمكان نشوء دولة طبقية في التاريخ المثالي، لقد رأينا أن المفترض أن يتصرّف الجميع بطريقة منطقية وعقلانية على حد سواء. لا أحد ينتهك واجباته بموجب القانون الأساس للطبيعة أو يخفق في التصرّف عقلانيًا عند السعي إلى مصالحه الشرعية. إن هذه المصالح مصالح في ملكيتهم بالمعنى الواسع، أي حيواتهم، حرياتهم وعقاراتهم بصرف النظر عن مدى صغر ملكيتهم في الأرض (الملكية الحقيقية).

وإذا اقتفينا جوشوا كوهين، نقول إن على الميثاق الاجتماعي أن يحقّق ثلاثة معايير[15]:

(أ) العقلانية الفردية: يجب أن يؤمن كل فرد عقلاني بأنه/ ها سيكون في حال جيدة في مجتمع الميثاق الاجتماعي كما في حالة الطبيعة التي يعيشها كل منهم الآن في أقل تقدير. إن المعيار المستخدم لتحديد ما إذا كان الناس في حال أفضل هو مصالحهم الشرعية، كما حدّدت أعلاه عبر الإحالة إلى ملكيتهم بالمعنى الواسع.

(ب) العقلانية الجمعية: يجب ألا يكون ثمّة ميثاق اجتماعي بديل آخر (بما فيه صيغة النظام الذي يكرّسه)، حيث يفضّله الجميع على الاتّفاق موضع

---

(15) يُنظر: Cohen, pp. 311-323.
وتحدّد هذه الشروط مجتمعةً جوهر لعبة تعاونية.

البحث. وبصيغة أخرى، ليس ثمّة اتّفاق آخر يمكنه أن يجعل بعضهم في حال أفضل من دون أن يجعل الآخرين في حال أسوأ. (هذا باريتو ببساطة)[16].

(ج) العقلانية الائتلافية: لتخطّي التعقيدات الكبيرة، سنفترض ببساطة أن ثمّة ائتلافين فحسب: يضم الأول جميع من يمتلكون ما يكفي من الملكية بما يحقّق أهلية الاقتراع (تملك حرّ لأراضٍ بقيمة 40 شلنًا، مثلًا). لنسمّ هؤلاء الناس الأشخاص ذوي الملكية (الكافيةً). ويضم الائتلاف الثاني أولئك الذين لم يمتلكوا تلك الأهلية، على الرغم من أنهم قد يحوزون ملكية تقلّ قيمتها عن 40 شلنًا. لنسمّ هؤلاء الأشخاص من دون ملكية (كافية). والآن تعني العقلانية الائتلافية أن كلا الائتلافين، وأعضاءهما الأفراد، يعتقدون أنهم سيكونون في حال أفضل في ظل الميثاق الاجتماعي المفروض مقارنة بما ستكون عليه حالهم تحت أي اتّفاق مقبول تشاركيًا من كلا الائتلافين. ويجب على أعضاء الائتلافين أن يعتقدوا أن الاتّفاق أفضل من أن يمضي ائتلافهم باتّفاقه الخاصّ، أو أن ينقسما.

مجدّدًا، ولتخطّي التعقيدات، سنفترض أن ثمّة بدائل أربعة فقط:

(1) دولة طبقية (بأهلية اقتراع لمن يملكون أراضي بقيمة 40 شلنًا).

(2) دولة ديمقراطية مع الحق في التصويت الشامل.

(3) انقسام إلى دولتين:

(أ) دولة ذوي الملكية (الكافية).

(ب) دولة الأشخاص من دون ملكية (كافية).

(4) حالة طبيعية، أو الوضع القائم.

ولتخطّي التعقيدات مرة أخرى (نستمر في فعل هذا!)، سنفترض عدم

---

(16) للإشارة إلى نظريات ومناهج الاقتصادي وعالم الاجتماع الإيطالي فلفريدو باريتو (1848-1923)، خصوصًا معياره بشأن توزيع الدخل في المجتمع. (المترجم)

وجود تفضيلات لشكل الدولة بذاتها: يُحكَم على الأنظمة من الشعب فحسب عبر الإحالة إلى الإنجاز المتوقّع لمصالحهم الشرعية (تلك المتوافقة مع واجباتهم بموجب القانون الأساس للطبيعة، والمحدّدة وفقًا لممتلكاتهم بالمعنى الواسع).

2 - والآن، بشيء من التوضيح: إن كلتا الدولتين الطبقية والديمقراطية دولة دستورية، أي كلتيهما تحقّق حكم القانون، كما يحدّده لوك في ¶¶124-126، 136 وما بعدها، 142. إذًا، حتى أولئك الذين لا يحقّقون أهلية حيازة الملكية بإمكانهم توقع حماية أكبر لحيواتهم وحرياتهم وعقاراتهم، بصرف النظر عن حجمها، مقارنة بحالة الطبيعة، وبواسطة العقلانية الفردية إذًا، ستكون الدولة الطبقية مفضَّلة على حالة الطبيعة.

مع ذلك، ثمّة تضارب في المصالح بين الدولة الطبقية والدولة الديمقراطية؛ إذ إن المالكين يفضّلون الدولة الطبقية، بينما يفضّل غير المالكين الدولة الديمقراطية، حيث يخشى المالكون استخدام غير المالكين الحق في الانتخاب الديمقراطي لإعادة توزيع ثرواتهم الحقيقية.

(أ) لنفترض أن المالكين سيرفضون الموافقة على الدولة الديمقراطية مفضّلين الانقسام، أو المضي منفردين. يمكن فعل هذا في ظل حالة الطبيعة، شريطة ألا يُنتهَك مبدأ الإحسان. وأنا أفهم رؤية لوك أنها تجيز وقف التعاون في هذه الأوضاع (¶95).

(ب) وعلى غير المالكين أن يقرّروا، إذًا، ما إذا كان عليهم المضي وحدهم في دولة ديمقراطية، أو الانضمام إلى الدولة الطبقية مع المالكين. وإذا قرّروا أن الانضمام إلى الدولة الطبقية أمر عقلاني فعلًا لهم، فستكون الدولة الطبقية عقلانية ائتلافية، إذ إن كلا الائتلافين يفضّلها على أي بديل آخر يحظى بقبول متبادل.

فلنفترض الآن، كما قد يشترط لوك، أن الدولة الطبقية تحقّق المبادئ الآتية:

(أ) كل شخص مواطن تحت حماية حكم القانون (¶120)، وكذا طبعًا، المواطنون السلبيون (أي الذين لا يمتلكون قدرًا كافيًا من الملكية للتصويت).

(ب) تجلب المواطَنة فرصة منطقية لحيازة ملكية كافية، عبر الكدّ والتعب، لنيل أهلية التصويت. وهذا يعني أن فرص الحصول على عمل مثمر يجب أن تكون مضمونة.

(ج) وكذلك، تؤمّن هذه الفرص عبر مبدأ العدالة، الذي يتكفل، من جملة ما يكفله، للجميع بنتاج عملهم الشريف.

(د) أخيرًا، وعبر مبدأ الإحسان، تعترف الدولة الطبقية بالمطالبة بالفائض في المجتمع، حيث تبقي الجميع بعيدًا من العوز الشديد.

هذه المبادئ هي من ضمن البنود التي يؤمّنها المالكون لغير المالكين. ونفترض أن هذه المبادئ، حال قبولها، ستُحترم؛ أي، سيُمتثل لها صراحة، وهو أمر يعرفه الجميع ويجب على غير المالكين ألا يحسبوا احتمالية أن ينكث المالكون العهد، وما إلى ذلك.

3 - وعبر التسليم بهذه الاشتراطات، سيكون بإمكاننا رؤية كيفية نشوء الدولة الطبقية كما يأتي:

شروط القبول: لنعتبر X هو الميثاق الاجتماعي المفروض. يُتوافق على X عندما يحقّق الشروط الثلاثة الآتية:

(أ) العقلانية الفردية: جميع الأفراد يفضّلون X على حالة الطبيعة.

(ب) العقلانية الجمعية: ليس ثمّة بديل Y، حيث يعمد جميع الأفراد إلى تفضيل Y على X.

(ج) العقلانية الائتلافية: بوجود ائتلافين A وB، وليس ثمّة بديل Y، حيث يفضّله A أو B على X، أو أن يقوم A أو B بفرض Y عبر تسيير شؤونه بنفسه، أو عبر الانقسام.

الميثاق الاجتماعي المتخيّل عند لوك:

(أ) مجموعة البدائل هي: الدولة الطبقية، الدولة الديمقراطية، الانقسام، حالة الطبيعة.

(ب) تفضيلات المالكين: طبقية، انقسام، ديمقراطية، حالة الطبيعة.

(ج) تفضيلات غير المالكين: ديمقراطية، طبقية، انقسام، حالة الطبيعة.

ويفضّل كلا الائتلافين الدولة الطبقية على الانقسام، وبما أن المالكين قادرون على فرض الانقسام، فسيكون الميثاق الاجتماعي المختار هو الدولة الطبقية؛ بينما غير المالكين عاجزون عن منع الانقسام، لذا سينضمون إلى الدولة الطبقية.

4 - إذا كانت هذه الرواية معقولة ومتوافقة مع التاريخ المثالي، فيمكن الدستور المختلط الخاص بلوك، الذي يشترط حق انتخاب مع امتلاك 40 شلنًا، أن ينشأ. مع ذلك، فإن الروايات الأخرى ممكنة أيضًا. وثمّة مظهر مهم في رؤية لوك هو أن صيغًا مختلفة كثيرة من الأنظمة قد تنشأ. إن رؤيته لا تحصر الأمر في دولة طبقية؛ بل إنها تسمح بها فحسب. ويصف كوهين ائتلافات أخرى، مثل تلك الخاصّة بالقرن التاسع عشر، ويمكن فيها القول إن الديمقراطية سيُتوافق عليها. وإن لوك نفسه في ¶¶107-111، يقدم توصيفًا عن كيفية نشوء الملكية في «العصر الذهبي» الأول عندما كانت الملكيات صغيرة ومتساوية تقريبًا، وقبل أن يُفسِد الطموح الجامح عقول البشر.

الأمر المهم هنا هو أن ما هو أساس لرؤية لوك هو نمط التبرير التي تقدّمه للمؤسّسات السياسية. عندما يتوافق الناس على الميثاق الاجتماعي، فإنه يظهرهم أفرادًا يعرفون مصالحهم الاجتماعية والاقتصادية الخاصّة، علاوة على مواقعهم ومكاناتهم في المجتمع. وهذا يعني أن التبريرات التي يقدمها المواطنون في ما بينهم للوصول إلى العقد الاجتماعي، تأخذ هذه المصالح في الاعتبار.

وكان أحد أهداف روايتنا عن الدولة الطبقية هو الدفاع عن لوك ضد سوء تأويل ماكفيرسن. لكن، في أثناء فعل هذا، كشفنا عن سمة مزعجة في رؤيته؛ إذ إنها لا تكتفي بجعل حقوق المواطنين وحرياتهم معتمدة على الاحتمالات التاريخية بطرائق نود تجنّبها، بل إنها كذلك تطرح مسألة ما إذا كان ينبغي عدم إعادة دراسة التسوية الدستورية بعد كل انتقال مهم في توزيع السلطة السياسية والاقتصادية. وقد يبدو أن على الحريات الأساسية والفرص في نظام دستوري أن تترسّخ بقوة أكبر، وألا تكون خاضعة لتغييرات كهذه.

بالتالي، وكما أسلفت، يجب أن نجد طريقة لمراجعة مبدأ العقد الخاصّ بلوك. قام كل من روسو وكانط بمراجعات، وقد اقتفت العدالة كإنصاف آثارها. ختامًا، ينبغي أن أشدّد على أنني لا أنتقد لوك الإنسان، الذي كان شخصية عظيمة كما قلت، والذي صيغت رؤيته الخاصّة بالميثاق الاجتماعي بشكل أمثل لتلائم مقاصده في أثناء أزمة الإقصاء. إننا نختبر رؤيته ونجد أنها لم تُصغ لتلائم مقاصدنا. وهذا ليس مفاجئًا، إذ، كما كان كولنغوود سيقول، أن مشكلاتنا ليست مشكلاته، وهي تستدعي حلولًا مختلفة.

القسم الثالث

هيوم



الفصل الثامن
المحاضرة الأولى عن هيوم

«عن العقد الأصلي»

§1 – ملاحظات تمهيدية

تحدثنا حتى الآن عن هوبز ولوك، واستعرضنا أفكارهما بسرعة[1]. كان هذا حتميًا، بسبب أفق هذه المحاضرات وهدفها، وسأعتذر عن هذا. آمل أن تكونوا متنبّهين فحسب إلى أن ثمّة الكثير مما لم نستطع التحدّث عنه في كل منها، بالطبع. أما المشكلة التي تواجهنا اليوم، فهي القيام بنوع من الانتقال الطبيعي من حديثنا عن هوبز ولوك، وهما مؤلّفان مهتمّان بعُرف العقد الاجتماعي، إلى الحديث عن هيوم ومل، وهما مؤلّفان مهتمّان بالعُرف النفعي. ونسعى إلى وجهة نظر تضيء النقاط الأساسية للتباين بينهم، وتبيّن الاختلافات الفلسفية التي تميّز كلًا منهم، وترتبط بالجدال حيالهم.

قد يقول المرء إن أي عُرف فلسفي أساس، أكان في الفكر السياسي أو غيره، غالبًا ما يؤسّس نفسه على أفكار بدهية محدّدة، ويتطلّب توضيح هذه الأفكار وتطويرها؛ وسنجد أن مؤلّفين كثرًا عبر الزمن يفعلون هذا بطرائق مختلفة، بذا ستبرز نماذج مختلفة. إن الفكرة البدهية لعُرف العقد الاجتماعي

---

(1) فُرّغت محاضرتا لوك من تسجيلات محاضرتين أُلقيتا في 4 و11 آذار/ مارس 1983، أمام الصف الدراسي لرولز في الفلسفة السياسية الحديثة في جامعة هارفرد. كما أُضيفت فقرات ذات صلة بالموضوع من ملاحظات المحاضرات المكتوبة بخط رولز. (المحرّر)

هي فكرة الاتّفاق – الاتّفاق بين أشخاص متساوين يكونون عقلانيين في الأقل، ومتفقين إلى حدّ ما على أن يُحكَموا بطريقة بعينها إما في حالة هوبز، بتفويض حاكم، وإما في حالة لوك، بالانخراط في جماعة لينظّموا، من ثم، إرادة الأغلبية لتشكيل السلطة التشريعية أو الدستور. ويُلجأ إلى فكرة الاتّفاق تلك بدهيًّا، كما أعتقد؛ إذ لو اتّفقتُ على أمر ما، لكنت مُلزَمًا بحسب بنود الاتّفاق، وهذا يعود، كما يمكن القول، إلى الفكرة الأساسية للموافقة، أو العهد. وأعتقد أن لوك يعتبر فكرة العهد أمرًا مُسلّمًا به، وشيئًا نفهمه جميعًا. وليس ثمّة أدنى محاولة لاشتقاقها من القوانين الأساسية للطبيعة.

بالطبع، ستتنوع الرؤية المتعلّقة بالعقد الاجتماعي بطرائق كثيرة، بالاعتماد على كيفية تناول أفكار الاتّفاق بشيء من التفصيل. ما شروط الاتّفاق؟ مَنْ يتوافق بشأنها؟ كيف يتم توصيف الأشخاص المتوافقين؟ ما مقاصدهم؟ ما مصالحهم؟ هناك أمور كثيرة أخرى ينبغي تحديدها ومعالجتها. قارنّا هوبز بلوك عندما عمدت، في حالة هوبز، إلى تأكيد النقطة التي يبدو فيها مهتمًا بإعطاء الجميع أسبابًا مُلزِمة، تقدّم لمصلحتهم، للسبب الذي يكون من العقلاني لهم فيه أن يرغبوا في استمرار وجود حاكم فاعل. إذًا، تلك نقطة ستحاول تأسيس التزامات على مصالح البشر العقلانية والأساسية. عند هوبز، بالمجمل، ليس ثمّة لجوء إلى الماضي. لو وُجِد الحاكم الآن، لكان للجميع مصلحة، إذًا، في الرغبة في استمرار وجوده، ولن تهم الكيفية التي نشأت فيها سلطة الحاكم فعلًا في الماضي. إننا مُلزَمون، كل فرد منا، وفقًا لمصالحنا الأساسية، دعم حاكم فاعل الآن.

بالطبع، رؤية لوك مختلفة تمامًا. إنها تبدأ بشرط الحقوق المتساوية في حالة الطبيعة، ثم تخيّل التوصّل إلى سلسلة اتّفاقيات بمرور الزمن تُؤسّس لنظام باعتبار أنّ كلّ اتّفاقية تحقّق شروطًا معيّنة. بحسب لوك، النظام الشرعي سيكون ذاك الذي كان تكريسه ممكنًا بطريقة محدّدة، حيث يحقّق شروطًا بعينها. هذا صحيح بصرف النظر عمّا إذا أمكن على مرّ التاريخ إثبات نشوء أي نظام بهذه الطريقة أم لا. بذلك، وفي حالته، تعتمد الشرعية على **صيغة النظام**، والكيفية التي **كان يمكن أن ينشأ فيها**، وحمايته الفعلية لحقوق شرعية معيّنة.

إذا أُشيرَ إلى التباينات هنا بين الحُجتين اللوكية والهوبزية – الصيغة التي سيعتمدها الفريقان في النقاشات العامّة في عامي 1688 و1689 مثلًا – فستقول الهوبزية إنه، بعد الترسيخ الآمن لحكم وليام وماري، كان عند الجميع التزامٌ بالامتثال لنظامهما لأنه كان حاكمًا فاعلًا. إذا كان الحاكم فاعلًا، فسنكون مُلزَمين دعم ذلك النظام. بينما ستكون الحُجة اللوكية مختلفة بدرجة ما. ستقول إن النظام، بافتراض أننا نطبق حجة لوك على الوضع ذاته، انتهك حقوق الشعب. عادت السلطة السياسية بذلك إلى الشعب، وكُرِّس، عبر عملية الثورة واستعادة الحكم، نظام جديد يحترم حقوق الشعب. وإن «احترام حقوق الشعب» يعني أنه نظام شرعي، نظام يمكن التعاقد بشأنه انطلاقًا من حالة الحقوق المتساوية. إذًا، إن حجتَيْ هوبز ولوك مختلفتان، على الرغم من أن كلتيهما تمتلك نمطًا من الرؤية الخاصّة بالعقد الاجتماعي التي تتضمّن فكرة الاتّفاق.

للعُرف النفعي فكرة بدهية من نوع مختلف؛ إذ إنه يتضمّن فكرة المصلحة العامّة، أو الصالح العام للمجتمع، والخير العام، والمصلحة العامّة – ستجد أن هيوم يستخدم هذه العبارات المتنوّعة كلها. تنطلق العقيدة النفعية من فكرة إنتاج الصالح الاجتماعي (أو العام) الأكبر. لدينا، في هذه الرؤية، سببٌ لدعم حُكم أو دعم نظام، إذا كان وجوده وفاعليته المستمرّة، على نحو شديد العمومية، يعزّزان رفاه الشعب، أو يؤدّيان إلى رفاه أعظم أو خير أعظم مما قد يفعله أي نظام يمكن أن ينشأ كبديل له في ذلك الوقت. سيعمد النفعي، إذًا، إلى طرح حجج تستند إلى الخير العام أو الصالح العام للمجتمع. ومجدّدًا، ثمّة تحسينات كثيرة يجب إدخالها على مفهوم الرفاهية، ومن خلال التعمق في هيوم أو مِل، سنواجه بعض المشكلات التي تحدث في هذه العملية. وينبغي للمرء أن يلاحظ أن فكرة العهود، أو الأصول، أو العقود، لا تدخل ضمن الرؤية النفعية في أي حال من الأحوال. وما يفعله النفعي هو النظر إلى الحاضر والمستقبل، والسؤال، ببساطة، عما إذا كانت الصيغة الحالية للنظام، والتنظيم الحالي للمؤسّسات الاجتماعية، تعمل على تعزيز الرفاه العام بالطريقة الأمثل والأكثر فاعلية.

وتختلف الرؤية النفعية، من بين أمور أخرى[2]، عن هوبز بهذه الطرائق الثلاث: (أ) ترفض النفعية الأنَوية السيكولوجية [ما عدا بنثام]، وهي تصر على مغزى مشاعر التعاطف ونزعة الخير. على الرغم من أن أطروحة هيوم عن السخاء المحدود مهمّة هنا في تصوّره عن العدالة والسياسة. (ب) ترفض النفعيةُ التقاليديةَ النسبويةَ (relativistic conventionalism) الخاصّة بهوبز، في ما يتعلّق بتمييز الصح من الخطأ، كما تشدّد على منطقية مبدأ المنفعة وموضوعيته. (ج) ترفض النفعية رؤية هوبز القائلة أن السلطة السياسية تستند إلى القوة. وأنها تؤكّد، بدلًا من ذلك، أن السلطة السياسية تقوم على عمل الحكومات على خير المجتمع ككل (من أجل الرفاه الاجتماعي)، إذ إن هذا ما يحدّده مبدأ المنفعة الذي يعرّفه نفعيون مختلفون بطرائق مختلفة.

قبل أن أنتقل فعلًا إلى هيوم، سأشير إلى أنه واحد في سلسلة طويلة من المؤلّفين النفعيين، ولن نكون قادرين إلا على مناقشة عدد قليل منهم. كانت النفعية، ولعلها لا تزال، المدرسة الأشد تأثيرًا والأكثر استمرارية في الفلسفة الأخلاقية الناطقة بالإنكليزية. ومع أنها عاجزة ربما عن وضع أي كاتب في مكانة أرسطو وكانط (اللذين تقع أعمالهما الأخلاقية في طبقة خاصة بهما)، فإن معاينة المدرسة ككل، وعرض مضمونها واستمراريتها وتعديلاتها الدائمة في أجزاء بعينها من رؤيته، قد يجعل النفعية فريدة في تألّقها الجمعي؛ إذ إنها امتدّت، في الأقلّ، من بداية القرن الثامن عشر إلى الوقت الحاضر، وتميّزت مسيرتها بسلسلة طويلة من المؤلّفين اللامعين الذين تعلّموا من بعضهم بعضًا. تضمّ هذه السلسلة فرانسيس هتشيسون (Francis Hutcheson) وهيوم وآدم سميث وجيريمي بنثام وفرانسيس يزيدرو إدجوورث (F. Y. Edgeworth) وهنري سيدجويك، وهم النفعيون الكلاسيكيون الأساسيون؛ وجون ستيوارت مِل الذي تشتمل آراؤه على كثير من السمات غير النفعية. ونتيجة، ولكونها تكونت باستمرار طوال ثلاثة قرون تقريبًا، فهي تعد، ربما، المدرسة الأكثر تأثيرًا في الفلسفة الأخلاقية.

---

(2) *interalia* باللاتينية في الأصل. (المترجم)

يجب على المرء أن يتذكّر أن النفعية، تاريخيًّا، جزء من عقيدة مجتمع، وليست مجرّد عقيدة فلسفية منفصلة. وكان النفعيون منظّرين سياسيين كذلك، وكانت لهم نظرية سيكولوجية. وكذلك، كان للنفعية تأثير ملحوظ في جوانب محدّدة من الاقتصاد. ويعود جزء من تفسير هذا الأمر إلى أننا لو نظرنا إلى الاقتصاديين الأكثر أهمّية في التراث الإنكليزي قبل عام 1900، والفلاسفة النفعيين البارزين، لوجدنا أنهم الأشخاص أنفسهم؛ وحده ريكاردو (Ricardo) فحسب ليس موجودًا. كان هيوم وآدم سميث فيلسوفَين نفعيين واقتصاديَّين في آن، وينطبق الأمر ذاته على بنثام وجيمس مِل، وجون ستيوارت مِل (على الرغم من أن ثمّة جدالًا بشأن ما إذا كان نفعيًا، لأسباب سأناقشها لاحقًا) وسيدجويك؛ وكذلك إدجوورث، على الرغم من أنه كان معروفًا كاقتصادي أولًا، كان فيلسوفًا بشكل ما، في الأقلّ فيلسوفًا أخلاقيًّا. ولم يتوقّف هذا التداخل في محطات المدرسة حتى عام 1900. كان سيدجويك والاقتصادي العظيم مارشال (Marshall) في القسم ذاته من كامبردج، عندما قرّرا تأسيس قسم مستقلّ للاقتصاد، في عام 1866 كما أعتقد. منذ ذلك التاريخ، حدث الانقسام. وعلى الرغم من أن النفعية مستمرّة في تأثيرها في الاقتصاد، وأن اقتصاد الرفاه وثيق الصلة تاريخيًّا بالمدرسة النفعية. مع ذلك، ومنذ عام 1900، انقسمت المدرسة إلى جماعتين تجاهلت إحداهما الأخرى بهذا القدر أو ذاك، جماعة الاقتصاديين وجماعة الفلاسفة، ما أدى إلى خسارة مشتركة لهما معًا؛ في الأقلّ ما دام الاقتصاديون يكرّسون أنفسهم للاقتصاد السياسي، وما يُسمى اقتصاد الرفاه، والفلاسفة للفلسفة الأخلاقية والفلسفة السياسية. هذا الانقسام ليس سهل الترميم بسبب ضغوط التخصص، وأمور أخرى كثيرة. كما أن من الصعب جدًا اليوم، على أي شخص، امتلاك لمحة كافية عن المواضيع في كلا الحقلين الدراسيين، حيث تمكّنه من مناقشتهما ببراعة.

بالطبع، لا أملك الوقت لتغطية جميع النفعيين المهمّين، لذلك، سأقصر الحديث عن هيوم ومِل، وأحاول إعطاء لمحة عن هذه الرؤية البديلة والفكرة البدهية التي تتضمّنها. أما في ما يتعلّق بهيوم، فأقترح قراءة «عن العقد الأصلي» «Of the Original Contract»، و**بحث في مبادئ الأخلاق** (*Enquiry Concerning the Principles of Morals*) (1751)، بتركيز خاص على المباحث 1–5، 9، والملحق 3

(ما يقارب 80 صفحة في طبعة أكسفورد، وما يزيد بقليل عن نصف النص الكلّي)[3].

بداية، ثمّة كلمة عن هيوم الإنسان:

(أ) عاش بين عامَي 1711 و1776.

(ب) ولد لعائلة اسكتلندية نبيلة في بيرويك، التي تبعد مسافة قريبة من جنوب أدنبرة.

(ج) التحق بجامعة أدنبرة منذ سن الحادية عشرة - سنوات عدة.

(د) في سن الثامنة عشرة (1729) استحوذت عليه فكرة تأليف **الرسالة**.

(هـ) هناك تواريخ مهمّة في حياة هيوم:

(1) 1729-1734: درس وتأمل في الوطن.

(2) 1734-1737: عاش في فرنسا حيث عمل على **الرسالة**.

(3) 1739-1740: صدور **الرسالة** مع عودة هيوم إلى إنكلترا.

(4) 1748-1751: صدور **تحقيق في مبادئ الفهم** (*Enquiry Concerning the Principles of Understanding*) و**بحث في مبادئ الأخلاق** (على الترتيب).

(5) 1748: «عن العقد الأصلي» ظهرت في الطبعة الثالثة من كتاب هيوم **مقالات خُلُقية وسياسية** (*Essays Moral and Political*)، كمقالة جديدة في تلك الطبعة.

---

(3) تحتوي ملاحظات محاضرة رولز لعام 1979 على الفقرة الآتية. وستجد المحاضرات عن سيدجويك المُحال إليها أدناه في ملحق هذا الكتاب. (المحرّر)

«أهدافي هنا محدودة: سأركز كليًا على ما سأسميه **العُرف التاريخي** (Historical Tradition)، مميّزًا بين ثلاثة نماذج للنفعية: (أ) ذلك المتعلّق بـ هيوم، الذي سأناقشه اليوم وفي المحاضرة التالية...

(ب) ثم سأتناول السلسلة الكلاسيكية المكونة من بنثام - إدجوورث - سيدجويك.

(ج) أخيرًا، جون ستيوارت مِل.

وسيكون علينا الربط بين هذه النماذج بطريقة ما خلال متابعة حديثنا».

ما الفكرة الموجهة في **الرسالة** التي استحوذت على مخيّلة هيوم وقادته إلى العمل عليها بهذا القدر أو ذاك من العزلة مدة عشر سنوات؟ ليس بوسعنا سوى التخمين من الكتاب بذاته.

(أ) أعتقد أن المفتاح يكمن في العنوان الفرعي: **رسالة في الطبيعة البشرية: محاولة في إدخال المنهج التجريبي للتفكير في المواضيع الأخلاقية** (*A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into MORAL SUBJECTS*).

(ب) كلمة بشأن معنى «الأخلاقية» – إنه ليس المعنى ذاته المتداول اليوم، إذ كان يتضمّن **السيكولوجيا** ومواضيع متعلّقة بـ **النظرية الاجتماعية**.

(ج) تغيرت مفردة «تجريبي» كذلك، إذ أصبحت **محدّدة** بشكل أكبر. كانت تعني عند هيوم **مناهج علمية – اللجوء إلى التجربة والملاحظة**، والجانبين التجريبي والنظري من الفكر. كان **نيوتن** المثال العظيم المحتذى، كما يتّضح ذلك من مقدّمة **الرسالة**. وكان هيوم يهدف **إلى تطبيق** مناهج على المواضيع الأخلاقية: أي المواضيع المرتبطة بفهم المبادئ الأولى التي تفسّر (الكتاب الأول) المعتقدات والمعرفة البشرية؛ (الكتاب الثاني) العواطف البشرية، أي المشاعر والعواطف والرغبات والرؤى الشخصية والإرادة؛ (الكتاب الثالث) الظواهر البشرية للآراء **الأخلاقية** (بمعنى أكثر ضيقًا)، بما فيها قدرتنا على إصدار أحكام أخلاقية، وكيفية قيامنا بهذا؛ المدى الذي نُدفَع فيه إلى التصرّف انطلاقًا من هذه الأحكام، وما إلى ذلك.

(د) قارب هيوم هذه المواضيع بطريقة مختلفة كليًّا عن لوك:

(1) لوك يشبه **المحامي الدستوري** الذي يعمل ضمن منظومة القانون المحدّد من القانون الأساس للطبيعة؛ ويحاج لوك لمصلحة قضية المقاومة ضد الملك في ظل دستور مختلط ضمن ذلك الإطار. وتستمرّ الحجّة ضمن المنظومة الأخلاقية للقانون الأساس للطبيعة؛ إنها، أساسًا، **قانونية وتاريخية**.

(2) تنشأ رؤية هيوم من الملاحظة **الطبيعية** ودراسة ظواهر المؤسّسات

والممارسات البشرية، ودور المفاهيم، الأحكام، والآراء الأخلاقية في دعم هذه المؤسّسات والممارسات، وفي تنظيم السلوك البشري.

(3) يريد هيوم التحقّق من **المبادئ الأولى** التي تحكم هذه الظواهر وتفسرها، بما فيها الظواهر الأخلاقية - الأحكام، الموافقات ...إلخ. وكما تحقّق نيوتن من المبادئ الأولى لقوانين الحركة، أكّد هيوم قوانين بعينها من **قوانين الارتباط** بكونها المبادئ الأولى بشأن المعرفة والمعتقَد؛ واعتبر الأحكام الأخلاقية في **الرسالة** نابعة بشكل مهم من قدرتنا على التعاطف - والتي استُبدلت في **التحقيق** بمبادئ الإنسانية. ويعد تصوّر هيوم عن «المُشاهد الحكيم» (judicious spectator) أحد أهم الأفكار في الفلسفة الأخلاقية (سيُناقَش في المحاضرة الثانية أدناه).

(4) ليس بمقدورنا مناقشة هذه التفاصيل هنا: والأمر الذي ينبغي **تأكيده** هو أن وجهة نظر هيوم الخلفية والفلسفية مختلفة كليًا عن تلك الخاصّة بلوك؛ إذ إنه يقارب موضوع الخُلُقيات من وجهة نظر طبيعاني مراقب. وحتى عندما يناقش هيوم ولوك الموضوع ذاته، فإنهما يفعلان ذلك من وجهتي نظر مختلفتين. إنهما، عمومًا، لا يحاولان الإجابة عن الأسئلة ذاتها.

§2- نقد هيوم للعقد الاجتماعي الخاص بلوك

سأنتقل الآن إلى نقد هيوم لرؤية العقد الاجتماعي الخاصّة بلوك. إنه يظهر في موضع بارز واحد في الأقل - في مقالة هيوم «عن العقد الأصلي» التي صدرت في عام 1748 في الطبعة الثالثة من كتابه **مقالات خُلُقية وسياسية**. تنقسم المقالة إلى أربعة أقسام. أجد غالبًا أن من المفيد الإشارة إلى أن الفقرات: ¶¶1-19 تشكّل القسم الأول؛ ¶¶20-31 الثاني؛ و¶¶32-45 الثالث، التي تقدّم الحجة الفلسفية لهيوم التي تتعارض مع العقد الاجتماعي عند لوك، و¶¶46-49 هي الخلاصة.

ليس واضحًا، من الطريقة التي نظم بها هيوم المقالة، مكمن نقاط الاختلاف، لذا أعتقد أنه من المفيد أخذ فكرة أولية عن مضمونها. في القسم

الأول، يبدأ هيوم بالإقرار أن كلًا من الرأي التوري (Tory) بشأن الحق الإلهي للملوك، والرأي الويغي (Whig) بشأن أن الحُكم مبنيّ على موافقة الشعب، يمتلكان بعض الصحّة - لكن، بالطبع، ليس كما يهدف إليه كل منهما. إن حقيقة تسليم هيوم بهذا لا تُعتبر، إلا بالكاد، نوع الحقيقة الذي قد يرغب فيه مناصرو كل من هذين الرأيين. على سبيل المثال، كان مقتضبًا في عرض الرأي التوري، بل مُهينًا على نحو متعمّد إلى حد ما، كما أفترض. يقول إن الملك قد يحكم بالحق الإلهي، لكن ليس بقدر أكبر مما قد يفعله اللص الذي يأخذ حقيبة نقودي، لأن جميع السلطات مستمدّة من الكائن الأسمى (¶3). ومن الواضح أن القصد هنا ليس جديًا، لكنني أفترض أن القصد كان إيقاظ القارئ في أثناء الجدال.

يعمد هيوم، من ثم، إلى السخرية من الرأي الويغي الذي، كما يقول، يفترض «أن ثمّة نمطًا من العقد الاجتماعي يستعيد الشعب من خلاله، على نحو مُضمَر، سلطة مقاومة حاكمهم كلّما وجدوا أنفسهم مظلومين من تلك السلطة التي... أولوها ثقتهم طوعًا» (¶1). أفترض أن لوك ورؤيته الخاصّة بالعقد الاجتماعي هما المقصودان، أو هما من بين المقصودين في حجّة هيوم هنا، على الرغم من أن اسم لوك لم يرد فعلًا في قول هيوم (¶4) إذا كان المقصود أن العقد الاجتماعي هو الأصل الأول للحكم، في الغابات والصحارى عند تجمع الناس أوّل مرّة مثلًا، لن يكون بالإمكان إذًا إنكار أن جميع أنماط الحُكم قد أُسّست على العقد، بادئ الأمر؛ إذ كان الناس آنذاك متساوين تقريبًا في القوة الجسدية والقدرات العقلية، ولم تكن الثقافة والتعليم قد تسبّبا بظهور تفاوت. في تلك الأوضاع إذًا، كانت الموافقة ضرورية للسلطة السياسية علاوةً على إحساس الشعب بالمزايا التي سيمنحها إياهم السلام والنظام الاجتماعي. مع ذلك، يمضي بالقول إن «هذه الموافقة كانت منقوصة على نحو بالغ، ولا يُعقل أنها كانت أساس الإدارة النظامية» (¶5). أي إن فكرة الميثاق الاجتماعي، أو الميثاق الأصلي، كما يقدمها لوك، كانت خارج نطاق استيعاب البشر في ذلك الوقت. وبما أن ذلك الوقت كان هو الذي نشأ فيه الحُكم أوّل مرّة، اعتقد [هيوم]، بالتالي، أن عقيدة لوك - التي يقول إنها تؤكّد «أن جميع البشر لا يزالون متساوين بالولادة، ولا يدينون بالولاء لأي

أمير أو حاكم إلا إذا كانوا مُلزَمين الالتزام والوفاء بالعهد» (¶6) - لا يمكن إلا بالكاد تطبيقها بصرامة، أو أن تكون دقيقة بصرامة، حتى في ما يتعلّق بهذا الأصل الأول للحُكم. على الرغم من أنها تمتلك شيئًا من الصحّة، بحسب قوله.

يتابع هيوم، بعد ذلك، ليعرض عددًا من الاعتراضات التي يعتقد أنها تُظهر أن الموافقة لا يمكن، إلا بالكاد، اعتبارها أساسًا للحُكم وقاعدة للالتزام في الوقت الحالي. فمثلًا، يقول إن مبدأ العقد الاجتماعي ليس مُعترَفًا به أو معروفًا حتى في معظم أرجاء العالم. «نجد في كل مكان أمراء يعتبرون رعاياهم مُلكًا لهم [وهذه كانت ممارسة فعلية آنذاك] ويؤكّدون حقهم المستقلّ في السيادة انطلاقًا من الاستيلاء أو الوراثة» (¶7). ويضيف أن الحكام سيسجنون مشجعي نظريات الموافقة بوصفهم خطرين ومحرّضين على الفتن، «إن لم يعمد أصدقاؤنا إلى إسكاتك قبل ذلك بوصفك شديد الانفعال في تقديم مثل هذه الأمور العبثية» (¶7). (تبدو هذه ملاحظة متطرّفة بعض الشيء، لكن هذه هي رؤيته بشأن المسألة). ولو لم تُقبَل هذه العقائد في معظم الأرجاء، ولو لم تُفهَم الآن، كيف يمكن الموافقة أن تكون مُلزِمة؟ ويشير قصده إلى أنه بهدف أن يكون للموافقة نمط الفاعلية الذي يقول لوك إن عليها امتلاكه، سيُعترَف بالموافقة على الصعيد العام وفهمها بصفتها أساس الالتزام السياسي. ولا يُنكر هيوم هذا الإمكان على نحو فظ، بل إنه يقول فحسب، إن تلك ليست هي الأوضاع الحالية. إذًا، لا يمكن الموافقة أن تكون هي أساس الحُكم أو السلطة. وفي جميع الأحوال، يتابع القول، بما أن الموافقة الأصلية شديدة القِدم، أي «قديمة جدًا، حيث لا تقع ضمن معرفة الجيل الحالي» (¶8)، لا يمكنها أن تكون مُلزِمة الآن؛ إذ لا يمكن الوالدين أن يُلزما ذرّيتهما نزولًا إلى الأجيال البعيدة (¶8).

ثمّة اعتراض آخر يُبديه هيوم هو أن جميع الحكومات الموجودة حاليًا تقريبًا قامت على اغتصاب العرش أو الاستيلاء عليه (يذكر وليام الفاتح في عام 1066)، وأنها نشأت، بجميع حالاتها، عبر القوة والعنف «من دون أي مظهر

للموافقة المُنصِفة أو الخضوع الطوعي للشعب» (¶9). ونشأت، في بعض الحالات، عبر الزواج، وعبر اعتبارات سُلالية، وغير ذلك، حيث يُعامَل شعب هذا البلد بوصفه جزءًا من مهر أو إرث (¶11). وثمّة اعتراض آخر كذلك، وهو أن الانتخابات لا تشكّل وزنًا كبيرًا، إذ غالبًا ما تكون السيطرة عليها عبر فريق من شخصيات عظيمة عدة، ولا تمتلك فكرة العقيدة الاجتماعية الخاصّة بالموافقة، أي الموافقة الأصلية الخاصّة، أي صلة لها بالوقائع (¶12). ولن تشكّل الموافقة الممنوحة في ثورة عامي 1688 و1689 أدنى اختلاف، بحسب رأي هيوم؛ إذ يقول إن أغلبيةً مكونةً من سبعمئة شخص (أعضاء البرلمان)، وليس الأمة التي يقارب تعدادها عشرة ملايين بالمجمل، هي التي حدّدت مكمن السلطة السياسية آنذاك (¶15). إذًا، ختامًا، لم تحدث الموافقة إلا نادرًا، وحين كانت تحدث فعلًا، فإنها كانت، بحسب هيوم، شاذّة ومحدودة لقلة قليلة من الناس، حيث لا يمكن أن تشكّل، إلا بالكاد، تلك السلطة التي ينسبها لوك إليها. ومجدّدًا، هو لم يذكر لوك بالاسم.

مبتدئًا بالقسم الثاني، (¶¶20–31)، يقول هيوم بوجوب أن يكون ثمّة أساس للحُكم بخلاف الموافقة. وأود الآن إعطاء تصوّر تقريبي لهذه الحُجة. هو لا يُنكر أن الموافقة «أساس عادل واحد للحُكم»، وعندما تتحقّق، يقول إنها «الأساس الأفضل والأشد قداسة» (¶20). لكنه يحاج بالقول بما أنها نادرًا ما تكون هي الأساس فعلًا، لا يمكنها أن تكون الأساس الوحيد إذًا. كما يقول إنه كي تكون الموافقة مُلزِمة وأساسًا للحُكم، يجب أن تتحقّق شروط بعينها، ثم يطرح سلسلة أسبابٍ بشأن عدم تحقّقها. إذًا، أولًا، يفترض رأي العقد الاجتماعي وجود حالة معرفة، وافتراض مسبق لوجود العدالة التي لا يمتلكها الناس فعلًا. وبحسب رؤية هيوم، الأمر يتطلّب الكثير من الطبيعة البشرية، إذ إنه يطلب وجود حالة كمال أرقى بكثير من حالتنا في الماضي والحاضر.

مجدّدًا، يفترض الرأي المستند إلى العقد الاجتماعي مسبقًا أن الناس يؤمنون بأن الالتزام بالحُكم يعتمد على موافقتهم. لكن الفهم السائد لا يفترض هذا الأمر في أي مكان. يعتقد الناس، فعلًا، أن ولاءهم لأمير بعينه – «اكتسب

عبر مُلكية مديدة لقبًا بمعزل عن اختيارهم أو رغبتهم» (22¶) – يُقرَر عبر مكان ولادتهم. ومن العبث التأكيد أن الموافقة في الماضي أساس بارز للالتزام السياسي عندما يكون الناس الذين يُفترَض بهم الموافقة لا يؤمنون، هم أنفسهم، أن ولاءهم يعتمد على موافقتهم (23¶) ثم في 24¶، وهي فقرة شديدة القوة تُقتبس معظم الأحيان، حيث يقول هيوم إن افتراض أن الفلاح الفقير يمتلك خيارًا حرًا لمغادرة البلاد في حال عدم معرفته بأي لغة أجنبية، وعدم امتلاكه أي ثروة يمكنه من خلالها الرحيل وبدء حياة جديدة في الخارج، وهو مثل افتراض أن شخصًا ما، عبر بقائه في مركب في البحر، يوافق بشكل حر على هيمنة القبطان، على الرغم من أنه نُقل إلى الخارج في أثناء نومه، وأن المغادرة تعني القفز من المركب والغرق. إذًا، إن ما يقوله هيوم هو أن افتراض أن الفلاحين، أو عمالًا آخرين – الناس كافة ربما ما عدا بضع المئات من الذين يقرّرون صيغة الحُكم – يوافقون في شتّى الأحوال على ما هو مُلزِم، سيكون مشابهًا للقول إن الشخص الذي أُخِذَ إلى السفينة في أثناء نومه قد أعطى موافقته على السفر إلى الخارج. ولعل الحالة الأشد وضوحًا للموافقة المنفعلة أو المُضمَرة، باعتقاد هيوم، هي تلك التي تُلزِم الأجنبي الذي يستقر في بلد يكون هو على علم مسبق بحُكمه وقوانينه. في تلك الحالة، بحسب هيوم، على الرغم من أن خضوعه أكثر طوعية من خضوع الرعايا المحلّيين، إلا أن الحكومة فعلًا تتوقّع قدرًا أقل منه كما تعتمد عليه بمقدار أقل (27¶).

يقول هيوم (28¶) إنه في حال فني جيل بأكمله دفعة واحدة، وحلّ محلّه جيل آخر كجماعة دفعة واحدة، ليصل إلى سنّ الرشد مع إدراكٍ يكفي لاختيار حكومته، يمكنه إذًا، عبر الموافقة العامّة أن يكرّس صيغته الخاصّة من الحُكم المدني من دون أخذ الحُكم السابق في الاعتبار. لكن شروط الحياة البشرية ليست كذلك، وانطلاقًا من ظروفها التي تنص على أن «شخصًا يغادر العالم كل ساعة، وشخصًا آخر يدخله»، بمقدورنا رؤية أن الموافقة الجديدة على كل جيل مستحيلةٌ بأي طريقة فعلية. وبهدف تحقيق الاستقرار (وهو ضرورة في الحُكم) «يجب على الجيل الجديد أن ينسجم مع الدستور القائم»، وألا يقترح «ابتكارات عنيفة» (28¶).

ختامًا، يلاحظ هيوم أن القول «إن جميع أنماط الحُكم القانوني تنشأ من موافقة الشعب» يعني «إعطاءها [أي أنماط الحُكم] قدرًا أعظم من الشرف مما تستحقّه فعلًا، أو حتى ما تتوقّعه أو ترغب فيه منا» (¶30).

انطلاقًا من ¶31، يقدم هيوم ما أسمّيه النقد الفلسفي لرؤية لوك؛ إذ يبدأ تمييز الواجبات الطبيعية، كما في واجبات مثل حب الأطفال، الامتنان للمُحسنين إلينا ...إلخ، من واجبات تقوم على حس الالتزام - أي واجبات تفترض مسبقًا اعترافًا بالمصالح والضرورات العامّة للمجتمع واستحالة الحياة الاجتماعية المنتظمة لو حصل تجاهل هذه الواجبات. وهو يسمّي هذه الواجبات الأخيرة «واجبات مصطنعة». بالطبع، تغيّر معنى «مصطنع» منذ أيام هيوم؛ إذ كان، آنذاك، اصطلاحًا يعني براعة العقل، وهذا يعبر عن فكرة أن واجبات كهذه عقلانية بشكل مهم. عندما تَوجه تشارلز الثاني أوّل مرّة إلى كاتدرائية سانت بول بعد إعادة بنائها من تصميم كريستوفر رِنْ (Christopher Wren) بعد الحريق، حيث وقف رن معه تحت القبة وكلّه آذان صاغية لسماع ما يودّ تشارلز قوله. وقد شعر براحة عظيمة عندما نظر تشارلز إلى الأعلى، وقال إن الأمر كان «فظيعًا ومصطنعًا» - إنه ليس مديحًا كبيرًا اليوم، لكن أريد أن يكون، آنذاك، ملهمًا على نحو مهيب وعقلانيًا.

من بين الواجبات المصطنعة، نجد (أ) تلك المتعلّقة بالعدالة، واحترام ملكية الآخرين، (ب) حفظ العهد، احترام المرء العهودَ، و(ج) الواجب المدني للخضوع للحكومة. ولا تقول الحُجة الفلسفية لهيوم ضد لوك أن هذه الواجبات؛ العدالة وحفظ العهد والخضوع، تفسّر وتبرّر عبر فكرة المنفعة، أي عبر الإحالة إلى «الحاجات العامّة ومصالح المجتمع» (الفقرات ¶¶35-38 و¶45 ذات صلة هنا خصوصًا). لو لم يكن واجب العدالة وحفظ العهد معترَفًا بهما ومقدرَيْن بشكل عام من أعضاء المجتمع، إذ، بحسب هيوم، ستصبح الحياة الاجتماعية المنظّمة مستحيلة. «لا يمكن المحافظة على المجتمع من دون سلطة القضاة» (¶35). هذا هو التفسير الفلسفي الأساس لهذه الواجبات، كما يعتقد. لذا، من غير المجدي، كما يعتقد هيوم، أن نحاول تبرير، أو تفسير

خضوعنا للحكومة، عبر اللجوء إلى واجب حفظ العهد، أو احترام العهود، أي عبر الإحالة إلى عقد اجتماعي مُفترَض أو فعلي مستند إلى موافقة الأفراد؛ إذ لو سألنا عن السبب الذي ينبغي فيه علينا احترام أي ميثاق أو اتّفاق قمنا بإجرائه، أو اعتبار الموافقة الفردية مُلزِمةً، يدّعي هيوم أننا لا نمتلك بديلًا آخر سوى اللجوء إلى مبدأ المنفعة كتفسير. لذلك، عند التساؤل بشأن أسس خضوعنا للحكومة، بدلًا من اتّخاذ الخطوة الإضافية المتعلّقة باللجوء إلى مبدأ حفظ العهد لعقد مفترَض، لمَ لا نلجأ مباشرة إلى مبدأ المنفعة؟ ليس ثمّة ما يمكن اكتسابه من خلال التبرير الفلسفي عبر تأسيس واجب حفظ العهد. بهذا المعنى، يعتبر هيوم رؤية العقد الاجتماعي الخاصّة بلوك، كما يمكن أن نقول، خلطًا غير ضروري، وعلاوة على ذلك، خلطًا يميل إلى إخفاء أن تبرير جميع الواجبات يجب أن يلجأ إلى الضرورات العامّة للمجتمع، أو ما يسمّيه هوبز في سياقات أخرى «المنفعة».

تشير خلاصة هيوم، بالتالي، إلى أن العقد الاجتماعي، كمبدأ فلسفي، لا يكون بعيد الاحتمال، ومتعارضًا مع الفهم السائد في كونه متعاكسًا مع جميع الأمور التي يؤمن بها البشر فعلًا، ومتعاكسًا مع الرأي السياسي السائد فحسب، كما حاجّ في الأقسام الأولى من المقالة، لكنه زائف كذلك، إذ إنه يُخفق في استنتاج ماهية الأرضية الحقيقية للالتزام السياسي، تحديدًا، الضرورات العامّة ومصالح المجتمع.

ويعلّق هيوم في نهاية المقالة، في ¶48، أن من المستحيل، في الأخلاقيات، أن نجد أي شيء جديد، وأن الآراء الجديدة خاطئة دائمًا تقريبًا. كما يؤمن أنه في مسائل الأخلاقيات، يكون الرأي والممارسة العامّة للبشرية هما الأمران الحاسمان في حال كانت موجودة. يقول: «ليس ثمّة مجال لتوقع اكتشافات جديدة في هذه المسائل». بمعنى آخر، يعتبر رؤية لوك، التي يراها غير دقيقة تاريخيًا، عقيدةً مُستحدَثة، تعاكس الممارسة والرأي العام للبشرية.

كيف لنا أن نقيم نقد هيوم للوك؟ إن نقده قوي ومقنع، أو هو معقول بدرجة كبيرة في نواحٍ كثيرة، لكنه أضعف في نواحٍ أخرى. أعتقد أنه قد يقال

إن مقالة هيوم (ومقالة بنثام التي صدرت لاحقًا، على الرغم من أن بنثام يقول الأمر ذاته، كما هيوم، على نحو أساس) كانت ذات تأثير كبير تاريخيًا في إضعاف رؤية العقد الاجتماعي. لم يكن هناك، في إنكلترا في الأقل، ورثة لعقيدة مشابهة لعقيدة لوك. وفي هذا السياق، كانت مقالة هيوم شديدة الفاعلية تاريخيًا.

يبدو، مع ذلك، أن هيوم يقرأ لوك كأنه يقول إن خضوعنا للحكومة، كما هي موجودة الآن، يعتمد على الموافقة الأصلية، أو على ميثاق أصلي، منحتها إياه بعض الأجيال في الماضي، وأن هذه الموافقة هي التي تُلزِمنا الآن. لكن لوك لا يقول هذا فعلًا؛ إذ هو لا يؤمن بأن موافقة الأسلاف ملزِمة للأخلاف، وهو يقول هذا بوضوح في ¶116 من **الرسالة الثانية**: «أيًا تكن الانخراطات أو العهود التي وضعها المرء لنفسه، فإنه واقع تحت التزامها، لكن لا يمكنه، عبر أي ميثاق، أن يُلزِم أولاده أو ذريته». ويعتقد لوك أن كل شخص يولد ضمن حرية طبيعية، حتى في وقتنا الحالي. ولا يمكننا أن نترك هذه الحالة طوعًا إلا بعد بلوغنا سنّ الرشد. إذًا، يتجاهل هيوم، عند لوك، فكرة ما أسمّيها «موافقة الانخراط»، بالتعارض مع «موافقة الإنشاء».

مجدّدًا، لا يلاحظ هيوم التباين عند لوك بين الموافقة الصريحة والموافقة المنفعلة أو المُضمَرة، وهو اختلاف آخر مهم. يقول لوك إن أي شخص أعطى موافقته، عبر اتّفاق فعلي، ليكون خاضعًا لحكومته يجب أن يبقى كذلك؛ بينما أولئك الذين يمتثلون للحكومة لمجرّد أنّهم يمتلكون ويتمتّعون بالأرض التي تقع تحت حمايتها (موافقة مُضمَرة)، سيستردّون الحرية للانخراط في حكومة أخرى في حال سقطت ملكيتهم، وانتهى تمتعهم بالأرض. قد يطيعون القوانين ويتلقون حمايتها، لكنهم ليسوا أعضاء فعليين في الكومنولث ما لم ينخرطوا فيه عبر الموافقة الصريحة (¶¶119–122).

ثمّة جانب أكثر أهمّية وجوهرية في عقيدة لوك يُخفق هيوم في رؤيته، أو يُخفق، في الأقل، في أخذه في الاعتبار في محاجته، يتعلّق في أن لعقيدة لوك قسمين. عند الحديث عن معيار العقد الاجتماعي عند لوك، ذكرتُ أن قسمًا

واحدًا، هو القسم الأول، يتعلّق بصفته شرعيًا، ودستورًا يجب أن يحقّق شروطًا تمكّن الجميع من التعاقد بشأنه، انطلاقًا من حالة الصلاحية السياسية المتساوية. ولقد ناقشتُ ما تتضمّنه تلك الفكرة المتعلّقة بالانخراط «فيه» - وهي، بالطبع، ليست فكرة دقيقة، لكنها عنصر مهم من رؤية لوك لا يمكن وضعه جانبًا وتجاهله.

يطرح القسم الآخر من معيار العقد الاجتماعي مسألة متى يمكن دستورًا شرعيًا قائمًا أن يُلزِم أفرادًا محدّدين، يكونون حينئذ مواطنين كاملين ورعايا للنظام. يناقش لوك هنا موافقة الانخراط، ويشير إلى التمييز، الذي نوقِش سابقًا، بين الموافقة الصريحة والموافقة المنفعلة. لكن النقطة المهمّة هي أنه في حال كانت موافقة الانخراط هذه مُلزِمة، لا بد من أن تكون هذه هي الحالة التي تكون فيها صيغة النظام شرعيةً (وفقًا للقسم الأول من معيار العقد الاجتماعي). ويُبدي لوك حرصًا في القول إن العهود التي تُنتهَك من قوة أعلى ستفقد صلاحيتها. يقول ذلك في ¶¶176، 186، 189، و196 من **الرسالة الثانية**. وأفترض أنه سيقول الشيء ذاته في حالة الأنظمة اللاشرعية، وتندرج الموافقة المنفعلة، حتى الموافقة الصريحة، في حال فُرِضَت بالقوة، ضمن التعليقات ذاتها التي يطرحها في هذه المقاطع بشأن العهود.

وينبغي للمرء الإضافة، كقسمٍ متناغم مع رؤية لوك، أن الأفراد يمتلكون **واجبًا طبيعيًا** في دعم نظام شرعيٍّ، عندما يوجد فعلًا، وحين يعمل بفاعلية. وينشأ هذا الواجب، كما يمكننا القول، من القانون الأساس للطبيعة، ولا يعتمد على موافقة أي شخص. ويقول لوك في توصيفه للثورة، في أثناء شرحه الكيفية التي يكون فيها بإمكان المرء معارضة الملك، أن إطاحة دستور عادل أو تغييره يعد إحدى أكبر الجرائم التي قد يقترفها المرء. وأفترض أنه بهدف تبرير ذلك، سيكون ثمّة لجوء ضمني للقانون الأساس للطبيعة. لذا، أفترض، بحسب لوك، أنه لو امتلك المرء نظامًا عادلًا، سيكون ثمّة واجب نمتلكه **جميعنا، بصرف النظر** عما إذا أبدينا الموافقة أم لا، للامتثال لقوانينه؛ هذه إحدى نتائج القانون الأساس للطبيعة.

لنتأمل، إذًا، توصيف لوك لكيفية إمكان التزام الشعب الإنكليزي، في أي وقت بعينه، بالخضوع لنظام قائم، حتى لو كان مُكرّسًا بالقوة والعنف في لحظة بعينها من الماضي. إنه قادر على إعطاء تصوّر عن ذلك. وسيشير تصوّره إلى أن النظام الحالي سيكون شرعيًا لو كان يمتلك صيغة **كان يمكن** التعاقد بشأنها طوعًا، انطلاقًا من حالة حقوقٍ متساوية، حتى لو كانت قد وصلت إلى صيغتها الحالية، فعلًا، مصادفة أو عبر تغييرات عدة عبر الزمن. لو كان يمتلك الآن الصيغة الصحيحة – التي كان يمكن الانخراط فيها – فسيكون الناس مُلزَمين به كأفراد، بفضل واجبهم الطبيعي، الناشئ من القانون الأساس للطبيعة، لدعم نظامٍ شرعي.

إذا كان هذا كله صحيحًا، ستكون القضية الجوهرية الحاسمة حتمًا بين لوك وهيوم هي ما إذا كان مبدأ العقد الاجتماعي الخاصّ بلوك، قابلًا للتطبيق على صيغة النظام السياسي، وأن يكون معيارًا افتراضيًا سيحدّد أن ما هو صحيح وعادل هو العائلة ذاتها من الأنظمة السياسية أو الدساتير التي سيتم انتقاؤها عبر فكرة هيوم الخاصّة بالضرورات العامّة ومصلحة المجتمع، أو، بمعنى آخر، فكرته عن المنفعة. هل سيؤدّي معيار العقد الاجتماعي الخاص بلوك، القسم الأول منه، إلى الصيغ ذاتها من النظام التي تُعتبر شرعية بحسب مبدأ هيوم المتعلّق بالمنفعة أيضًا؟ أم هل ستكون مختلفة؟ هذه إحدى الطرائق لفهم القضية الجوهرية بينهما. كما أن هيوم لم يناقش هذه القضية فعلًا. في الحقيقة، بل إنّه لا يبدو متنبّهًا لهذه المسألة الأساسية. هيوم شديد الفاعلية في انتقاد فكرة موافقة انخراط الأفراد التي تُعتبر جزءًا من التوصيف العام للالتزام السياسي الخاص بلوك. أو، كما أعتقد في الأقل، ينبغي عليكم دراسة ما إذا كان هذا يتحقّق فعلًا. لكن هيوم لا يناقش فعليًا ما إذا كان معيار لوك عن الاتّفاق ينطلق من حالة الحقوق المتساوية، وما إذا كانت معاييره المتعلّقة بالفرصة العامّة ستؤدّي إلى الصيغ ذاتها من الأنظمة بصفتها شرعية. وتبدو هذه المعايير المرتجلة مختلفةً تمامًا. بالتأكيد، إنها لا تعني الشيء ذاته، لذا قد يفترض المرء أنها ستؤدّي إلى نتائج مختلفة. وبإمكانكم، في الأقل، الافتراض أنها معايير

مختلفة في حال غياب قدر كبير من الحُجة للأمر المعاكس وتفسير كلتا الرؤيتين، بما فيها ماهية فكرة المنفعة. سندرس هذه النقطة في المحاضرة التالية. وفي أثناء ذلك، ينبغي لكم التفكير بما إذا كان هذان المعياران للنظام الشرعي هما الأمر ذاته أم لا، أو ما إذا كانت فكرة الحقوق المتساوية ستؤدّي إلى اختلاف مقارنة برأي هيوم المتعلّق بالمنفعة.

الفصل التاسع

المحاضرة الثانية عن هيوم

المنفعة والعدالة والمُشاهد الحكيم

§1– ملاحظات عن مبدأ المنفعة

كما أسلفتُ في المحاضرة السابقة، إن المسألة التي أراها جوهرية حقًّا بين هيوم ولوك عند قراءة مقالة «عن العقد الأصلي» هي إذا ما كان مبدأ العقد الاجتماعي الخاصّ بلوك، عند تطبيقه كمعيار على صيغة النظام السياسي، سينتقي العائلة ذاتها من الدساتير أو الأنظمة بصفتها شرعية أو أنّ انتقاءها سيتمّ بموجب مبدأ المنفعة الخاص بهيوم[1]. لم يناقش هيوم قط، كما ذكرت، هذه المسألة الأساسية، بل لم يبدُ متنبّهًا إليها مطلقًا. وعلاوةً على ذلك، فإن توصيفه للمنفعة غير دقيق إلى درجة كبيرة في تلك المقالة؛ إذ إنها تعني، ببساطة، المصالح والضرورات العامّة للمجتمع.

الآن، بمعنى ما، سيتضمّن معيار لوك ذلك المبدأ، أي إذا تابع البشر طريقهم من حالة الطبيعة إلى المجتمع السياسي عبر الموافقة، من دون إكراه ...إلخ، فسيفترض المرء أن تلك الاتّفاقات، التي تم الانخراط فيها طوعًا، ستتضمّن المبدأ العام الخاص بهيوم، وتنشر المصالح العامّة للمجتمع. لذلك، قد يرغب المرء في السؤال، «حسنًا، ما الفرق؟».

(1) تسجيل 11 آذار/ مارس 1983، محاضرة، مع إضافات من ملاحظات المحاضرات المكتوبة بخط رولز. (المحرّر)

لنتذكّر أنه، في منظومة لوك المتعلّقة بالتغيّر المؤسّساتي، بدءًا بحالة الطبيعة، ثمّة سلسلة من الإجراءات التي يوافق عليها الأشخاص العقلانيون على نحو حرّ وطوعي. وستكون هذه التغييرات، بحسب لوك، عقلانية جميعًا، وتحول دون الحوادث والكوارث، وما إلى ذلك. إذًا، إننا نفترض نوعًا من العملية المثالية لاتّفاقات تعاقدية كهذه. ويفترض لوك ببساطة أنه كان من العقلاني جمعيًا لكل شخص أن يوافق على تقديم المال، مثلًا، وعلى التغييرات الكثيرة الأخرى التي تحدث. إذًا، انطلاقًا من حالة الطبيعة، يجب أن يعمل كومنولث حسن التنظيم بنظام شرعي، بحسب لوك، على تحسين ظرف الجميع مقارنةً بحالة الطبيعة بدايةً، ومن ثم في كل من المراحل اللاحقة. لذلك، سيبدو نظام لوك أنه يحقّق شروط هيوم في الاستجابة للمصالح والضرورات العامّة للمجتمع. إذًا، إن كلا المبدأين، مبدأ هيوم ومبدأ لوك، مطروحان بطريقة غير دقيقة وعامة بحيث يكون من الصعب معرفة ما إذا كانت ستختلف، وفي أي مجال سيكون ذلك. مع ذلك، وكما أسلفت، إنهما لا يعنيان الشيء ذاته، بكل تأكيد. وبوسعكم القول إن أساسهما الرئيس مختلفان جدًا.

لنفترض أننا أعطينا معنى أكثر حصرًا لمبدأ المنفعة، ولنعتبر أنه يعني أن النظام لا يكون شرعيًّا إلا إذا كان، حصرًا، من بين جميع صيغ النظام التي قد تكون ممكنة، أو التي تكون متوفّرة في لحظة بعينها، أو في وقت تاريخي ما، هو ذلك النظام الذي تكون له الأرجحية الكبرى في أن يؤدّي إلى، أو الأرجحية في أن يُنتج، الناتج الصافي الأعظم من الفرص الاجتماعية (بإمكاننا أيضًا استخدام اصطلاح «المنفعة الاجتماعية») في المدى البعيد، في الأقل.

نتخيّل أن بمقدورك، بطريقة ما، تعريف فكرة «ناتج الفرص الاجتماعية»؛ إذ، بدلًا من التحدّث عن «المصالح والضرورات العامّة للمجتمع» الخاصّة بهيوم، قدّمنا فكرة الناتج الصافي الأعظم للفرص، الآن وفي المستقبل، على حد سواء. هل سيكون هذا هو الأمر ذاته كما في رؤية لوك أم لا؟ مجدّدًا، إنه لا يبدو الأمر ذاته. خذوا الحالة التي تعني لوك بالقدر الأكبر في **الرسالة الثانية**، أي حالة الملكية المطلقة، أو الحكم الاعتباطي للملك ضمن ملَكية مختلطة. عمد لوك دائمًا إلى

إقصاء مثل هذا النظام عن اعتباره شرعيًا، وإلى تهيئة حُجّته لهذه الغاية. إنه يحاج أن صيغة النظام هذه لا يمكن التعاقد بشأنها. هل يسمح مبدأ المنفعة، كما طرحناه توًّا، بالملكية المطلقة أم لا؟ قد يقول المرء إنه قد يسمح بذلك فعلًا، لكنه سيستلزم قدرًا كبيرًا من الجدال. سيعتمد على الأوضاع والاحتمالات المتعدّدة، وليس من الواضح أبدًا ما إذا كان سيتم إقصاء المِلكية المطلقة أم السماح بها.

ذكرت في المحاضرة السابقة، أنه من خلال الحجّة ضد لوك في نهاية مقالة «عن العقد الأصلي»، وعبر افتراض أن لجوء لوك إلى العهود ليس ضروريًّا، يُنكر هيوم ما يطرحه لوك، ببساطة. إنه لا يواجه إمكان استخدام العقد الاجتماعي كاختيار لصيغة النظام. وبالطريقة ذاتها تقريبًا، يُنكر لوك بدوره ما يطرحه فيلمر. (يُنظر المحاضرة الأولى عن لوك بشأن فيلمر). يفترض لوك أن أفكار العقد، والعهد، وغيرها لا يمكن أن تنبع من فكرة القانون الأساس للطبيعة، أو في الأقل هو لا يبذل أدنى محاولة لجعلها تنشأ منها. إذًا، إننا مجدّدًا أمام حالة حيث لا توجد مواجهة حقًا بين الرؤيتين في المستوى الأشد بساطة.

الآن، قبل الاستطراد بشأن هيوم، سأحاول تحديد الرأي النفعي بطريقة ما، حيث تجعل مبدأها يبدو، في الأقل، يمتلك دقة أكبر من العبارة العامّة لهيوم، «المصالح والضرورات العامّة للمجتمع». ولفعل هذا، سأفكر في النفعية بالمعنى الكلاسيكي للمبادئ المترافق مع بنثام وإدجوورث وسيدجويك.

تقول الفكرة الأساسية إن المرء سيعرف فكرة الخير المستقلّة عن فكرة الحق، أي نقدّم فكرة عن الخير، السعادة مثلًا، أو غياب الألم، أو نوع ما من الشعور المتوافَق عليه، أو إرضاء الرغبات، أو تحقيق مصالح الأفراد. ولو كان لدينا اهتمام، سيكون بإمكاننا جعل هذا الأمر مثاليًا لنقول إن الخير هو تحقيق المصالح العقلانية، أو التفضيلات العقلانية، للأفراد. وعبر القول إن هذا الأمر مستقلّ عن فكرة الحق، أعني أن بمقدورنا تفسير فكرة السعادة، أو غياب الألم، أو الشعور المتوافَق عليه، أو فكرة إنجاز أو إشباع الرغبة، أو فكرة تحقيق التفضيل العقلاني - بوسعنا تقديم تلك الأفكار كلها وتفسيرها من دون قول أي شيء بشأن الصواب والخطأ. بإمكاننا تقديمها بمعزل عن أي فكرة يمكن

توصيفها بداهة بأنّها متعلّقة بالصواب والخطأ. إذًا، إذا قلنا إننا سندفع تحقيق الرغبات إلى الحدّ الأقصى، فسيعني هذا أننا سنشمل الرغبات الشريرة علاوةً على الرغبات الخيّرة. لن يكون ثمّة عائق نابع من فكرة الصواب وفكرة الخطأ بشأن ما قد تكون عليه هذه الأفكار.

ستكون الخطوة الأولى، إذًا، أن نقدم فكرة الخير بمعزل عن أي شيء آخر؛ وستكون الخطوة التالية تحديد الحق الذي يرفع الخير إلى حده الأقصى. وبهدف الوصول إلى رؤية نفعية تقليدية، يجب على فكرة الخير أن تأخذ الصيغة التي أشرت إليها: أي يجب أن تكون هي السعادة، أو إرضاء الرغبات، أو تحقيق التفضيل العقلاني. وإذا قدمنا فكرة أخرى عن الخير، كالكمال البشري مثلًا، أو السمو البشري، أو أمر آخر من هذا النمط، فلن نحصل إذًا على رؤية نفعية تقليدية، بل على ما يمكن أن نسميها رؤية كمالية.

إذا أخذنا مبدأ المنفعة وطبقّناه على المؤسّسات الاجتماعية، فسنحصل على أمر يشبه هذا: إن تلك المؤسّسات والصيغ الدستورية صحيحة وعادلة شريطة أن ترتقي بالخير إلى الحدّ الأقصى الذي يُفهَم بالمعنى النفعي باعتباره سعادة أو تحقيق رغبة، حين نختصر جميع الأفراد في المجتمع، في الحاضر والمستقبل على السواء. إننا ننطلق من الزمن الحاضر، آخذين في الاعتبار الماهية التي ستكون عليها المؤسّسات القائمة، ومختزلين الخير عند جميع الأفراد على هذا النحو. فلنلاحظ، عند طرح الأمور على هذا النحو، أنه ليس ثمّة مبدأ للمساواة موجود، وليس ثمّة مبدأ للتوزيع متضمن، إذًا، ليست ثمّة قيود بشأن الكيفية التي يمكن فيها توزيع الخير، وليس ثمّة تضمين لأي فكرة عن الحق. يحاول المرء ببساطة دفع هذا الناتج إلى الحدّ الأقصى. هكذا تُفهَم النفعية في ما أسمّيه «رؤية بنثام – إدجوورث – سيدجويك» (على الرغم من أن بوسع المرء توصيف رؤيتهم على نحو أفضل، حيث تتضمّن سمة أكثر تلذّذية (hedonistic) عن فكرة الخير). وعندما سنصل إلى مِل لاحقًا، أود أن أرى ما إذا كان مبدأ المنفعة الخاص به يتناغم مع هذه الرؤية للنفعية، أو ما إذا كانت لديه فكرة أكثر تعقيدًا، كما أعتقد أنه يمتلكها فعلًا.

§2 – الفضيلة المصطنعة للعدالة

لنتناول الآن، باختصار شديد، أهداف هيوم في **بحث في مبادئ الأخلاق** (1751)، كما طُرِحت في المبحث 1، ثم لننتقل إلى توصيف هيوم للفضيلة المصطنعة للعدالة في المبحث 3 والملحق 3، ومواضع أخرى. بهدف وضع الخطوط العريضة للمبحث الأول، يؤكّد هيوم في ¶¶1–2 أن الفروق الأخلاقية حقيقية، وبأننا نقوم بها عبر أحكامنا، وهذه حقيقة لا يمكن إنكارها على نحو جدي. في ¶¶3–7، يطرح ثلاثة أزواج من البدائل التي تفسّر هذه الحقيقة المتضمنة في الجدالات الحالية، ومن ثم في ¶8، يُلمِح إلى عقيدته التي تقبل البديل الثاني في كل من الأزواج الثلاثة. ثم يعمد في ¶9 إلى مناقشة أطروحته عن الأخلاق كدراسة تجريبية (اختبارية) (ما نعتبره اليوم نوعًا من السيكولوجيا).

الرؤية الخاصّة بهيوم، كما يُلمح إليها في ¶¶3–7، و8، هي كالتالي: (1) أولًا، لا تُعرَف الفروق الأخلاقية وتُطبَّق على الأشياء بواسطة العقل وحده (بما يناقض كدوورث وكلارك؛ يُقارن الهامش رقم 12 عند هيوم في المبحث 3، ¶34). وتعتمد على **وجدان** فريد (2) على نحو أكثر تحديدًا، نحدّد الفروق الأخلاقية ونمتلك القدرة على تطبيقها، لا عبر حُجج استنتاجية أو استقرائية أو احتمالية، بل من **حالة داخلية**. وتعبّر الأحكام الأخلاقية عن استجابة لحساسيتنا الأخلاقية على إدراك حقائق بذاتها من وجهة نظر محدّدة. (3) علاوة على ذلك، نتوافق في الأحكام الأخلاقية، لا لكوننا، ككائنات عقلانية وذكية، نفهم حقيقتها كما نفهم حقيقة مسلّمات الهندسة مثلًا (كما أكد كدوورث وكلارك)، بل إننا نتوافق في أحكامنا الأخلاقية لأننا نتقاسم الحساسية الأخلاقية ذاتها.

الآن، وتعليقًا على ما تقدّم: **أولًا**، في **رسالة عن الطبيعة البشرية** (1740)، فسّر هيوم عمليات حساسيتنا الأخلاقية عبر نظرية معقّدة عن التعاطف. ولقد طرحها في الكتاب 2 من ذلك العمل. وفي **تحقيق** (*Enquiry*)، يستخدم بدلًا من ذلك «مبدأ الإنسانية». يُنظر تفسيره لهذا في المبحث 5، ¶17، الهامش. [سنناقش مبدأ الإنسانية لاحقًا]. **ثانيًا**، يبدو توصيف لوك لحساسيتنا **معرفيًا** (epistemological)،

في الوهلة الأولى. إنه يفسّر كيف نعرف ونطبق الفروق الأخلاقية. أما تفسير كيف نكون **مدفوعين** للتصرّف انطلاقًا من هذه الفروق، أو بالتوافق معها، فهي مسألة منفصلة. إذًا، عليكم تمييز مشكلة التحفيز وما يدفعنا إلى التصرّف وفقًا للفروق الأخلاقية. كما أن هيوم معني أساسًا بالمسألة السابقة.

والآن، أود الانتقال إلى توصيف هيوم للعدالة، وطرح أمور عدة بشأن ذلك، ثم نقارن ذلك برؤية لوك. يناقش هيوم العدالة في **رسالة عن الطبيعة البشرية**، الكتاب 3، الجزء 2، «عن العدالة والظلم» (Of Justice and Injustice)، وكذلك في كتابه التالي، **بحث في مبادئ الأخلاق**، المبحث 3، «عن العدالة». ولا بد من فهم الطريقة التي يستخدم فيها هيوم اصطلاح «عدالة» بحرص، لأنه لا يستخدمه بمعناه المعاصر. إنه يتحدّث عن النظام والبنية الأساسية للمجتمع المدني، خصوصًا، المبادئ والقواعد التي تحدّد الحق في التملّك. إن ما يسميه هيوم «فضائل»، هو مزايا للشخصية البشرية وميول للناس بشأن السلوك وإدارة أنفسهم بطريقة محدّدة. إن العدالة كفضيلة هي ميل البشر إلى التصرّف واحترام هذه القواعد التي تحدّد المِلكية والقواعد الأخرى المحيطة بفكرة المِلكية. إنه يستخدم اصطلاح «عدالة» على نحو ضيّق. إنها، فحسب، إحدى فضائل كثيرة، يُسمى كثير منها «فضائل طبيعية»، تعمل غريزيًا. وربما تكون العدالة، إلى جانب حفظ العهد والنزاهة، هي الأهم من بين ما يسمّيه هيوم «فضائل مصطنعة»: تلك التي «نتجت منها السعادة والاستحسان عبر البراعة أو الابتكار، والتي تنشأ من ظروف البشرية وحاجتها»[2].

من الناحية الفعلية، مبادئ هيوم عن العدالة مبادئ تهدف بقدر كبير إلى تنظيم الإنتاج الاقتصادي والمنافسة بين أعضاء المجتمع المدني، في سعيهم إلى مصالحهم الاقتصادية. ويتبيّن أن القواعد الرئيسة للمنافسة، بحسب هيوم، هي ثلاث بشكل أساس:

الأولى، هي مبدأ بشأن **المِلكية الخاصّة**، وهذا يستلزم على نحو تقريبي

---

(2) David Hume, *Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge (ed.), 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1978), Book III: *Of Morals*, Part II: «Of Justice and Injustice,» Sec. I.

للغاية ترك الجميع بسلام ليتمتّعوا بما يمتلكونه كما ينبغي. ولتعريف «يمتلكونه كما ينبغي» لا بد من أن نقدّم عددًا من القواعد الأخرى التي تحدّد حقوق المِلكية. في **رسالة**، يناقش هيوم عددًا من هذه القواعد التي ترتبط بالمِلكية الحالية، الإشغال وحق التقادم (أو التملك المديد)، والاعتلاء والوراثة، وتسري هذه القواعد في ظروف بعينها[3]. على سبيل المثال، في حال وفاة صاحب المِلكية، وبهدف تجنّب الجدال بشأن من سيكون وارث المِلكية، يجب أن تكون هناك قواعد بشأن الإرث، وما إلى ذلك.

ترتبط القاعدة الثانية للعدالة بـ **التجارة والتبادلات** الخاصّة بالمِلكية، وتشير الفكرة إلى أن ثمّة حقوقًا بشأن المِلكية التي يمكن نقلها ضمن شروط محدّدة[4]. وتقول الفكرة الأساسية إن النقل لا يمكن أن يحصل من دون موافقة. ويعتبر هيوم أن المبدأ الثاني ضروري، حيث يمكن «الملكيات العقارية ضمن المجتمع أن يتكيفوا باستمرار عبر الزمن وفقًا للمصالح والقدرات المتعدّدة للأفراد، والاستخدامات الأفضل المتعدّدة التي هم قادرون على القيام بها». إذًا، علينا السماح بالتأقلم ونقل سندات المِلكية عبر الزمن.

يتعلّق المبدأ الثالث عند هيوم بـ **العقود** والإيفاء **بالعهود**[5]. ويعتبره أكثر عمومية وشمولًا من الثاني، الذي يرتبط بالتجارة والتبادلات، على الرغم من أنه يغطي ذلك بشكل ما. إنه يغطي الاتّفاقات بأنماطها كلها، بما فيها الاتّفاقات الخاصّة بالاستحقاقات المستقبلية.

أمامنا الآن هذه المبادئ الثلاثة التي يعتبرها هيوم مبادئ للعدالة. يعرض الأول، كما يمكنكم اعتباره، المجتمع بصيغة اتّحاد مالكين، ويعرض الثاني المجتمع في صورة سوق، بينما يُجيز الثالث المبدأ العام للعقد والعهود. وباجتماعهما معًا، يعتبر هيوم هذه المبادئ الثلاثة تنظّم قواعد المنافسة الاقتصادية والإنتاج بين أعضاء المجتمع وتحدّدها، كما أنها تشكّل المعايير

(3) Ibid., Book III, Part II, Sec. 3.

(4) Ibid., Book III, Part II, Sec. 4.

(5) Ibid., Book III, Part II, Sec. 5.

الأساسية للعلاقات الاقتصادية بين أعضاء المجتمع. إذًا، بمقدورنا القول إن الشخص العادل، بحسب هيوم (لأنه يعتبر الفضيلة إحدى مزايا البشر – إذ إنها تنتقل رجوعًا من البنية المؤسّساتية إلى الشخص) هو الشخص الذي يُفترض به احترام هذه القواعد الرئيسة. ويفترض هيوم خلال مناقشته أن المؤسّسات الاجتماعية تحقّق في الواقع مبدأ المنفعة الخاص به، بصرف النظر عن مدى اتساعه وعموميته. بمعنى آخر، بافتراض أن المؤسّسات تحقّق هذا المبدأ فعلًا، يعتبر هيوم أن الشخص العادل هو الذي يُفترَض به احترام هذه القواعد الرئيسة. ويمضي بالقول: «إن العدالة فضيلة مصطنعة، وتستند إلى الميثاق»، بمعنى سأفسّره لاحقًا.

في المبحث 3 من **بحث في مبادئ الأخلاق**، حيث يتحدّث هيوم عن العدالة، تشير أطروحته إلى أن المنفعة العمومية (وهذا اصطلاح آخر، كما اعتبر، للمصالح العامّة للمجتمع – إنه يستخدم كثيرًا من الاصطلاحات المختلفة، ولغته غير دقيقة إلى حد كبير) – إن المنفعة العمومية هي الأصل الوحيد للعدالة، وإن تأمّل عواقبها هو الأساس الوحيد لمزاياها. ويفترض أن يوضع هذا الأمر بالتعارض مع حالة الفضائل الطبيعية، حيث تعتبر المنفعة العامّة، ربما، من أسس مزاياها، لكنها ليست الأساس الوحيد بكل تأكيد.

ما تعنيه هذه الأطروحة لهيوم أن مؤسّسات العدالة (سأختصرها بالمِلكية والنقل والعقد) لن توجد أو يُتَقيّد بها، ما لم يعترف الناس بمنفعتها العمومية، وما لم يكن لدى الناس إحساس بأن هذه المؤسّسات كانت ضمن المصلحة العامّة. وأعتقد أن هيوم يقول إننا لن نقرّ هذه المؤسّسات ما لم نعترف أن هذه المؤسّسات، كمنظومات عامة للقواعد المعترف بها عموميًا، والتي يُتصَرّف وفقًا لها بشكل عام، أو من معظم الناس في شتّى الأحوال، تُحدث عواقب اجتماعية خيّرة، وتخدم الصالح العام.

وكما ذكرت في المحاضرة السابقة، يعتبر هيوم العدالة «فضيلةً مصطنعة» لأنها نزعة للتقيد بمنظومة عامة من القواعد التي تُعتبر هادفة للصالح العام. إن منظومة القواعد هذه، بذاتها، إذا جاز القول، هي ابتكار عقلي، وهذا ما كان

يعنيه الاصطلاح «مصطنع» آنذاك. كان الابتكار العقلي أمرًا يمكن فهمه بالعقل، لا بأي طريقة أخرى. علاوة على ذلك، فإن الاعتراف بهذه المنظومة العامّة من القواعد تُحدث هذه العواقب لأجل الصالح العام، هو بذاته أمر يستلزم استخدام العقل.

دعوني أطرح نقطة إضافية، عبر مقارنة الفضيلة المصطنعة للعدالة مع فضيلة طبيعية مثل نزعة الخير. تشير الفكرة إلى أن عملًا فرديًا من أعمال الخير - كأن تكون لطيفًا مع الأطفال، مثلًا، أو مع الناس الذين يحتاجون إلى مساعدتك - لا يستلزم تصوّرًا عن منظومة عامة من القواعد. إنه أمر نُدفع إليه لأننا نميّز أن ثمّة فردًا يحتاج إلى مساعدتنا. كما أنه لا يَرِد بالطريقة نفسها التي تَطرح فيها قواعد المِلكية تصوّرًا ما عن الصالح الاجتماعي، أو يعتمد على فكرة الكيفية التي يُراد من خلالها، من المنظومات العامّة للقواعد، أن تنتج الصالح الاجتماعي.

ثمّة نقطة أخرى هي أنه بالتعارض مع الفضائل الطبيعية كنزعة الخير، فإن الصالح العام الذي ينتج من القواعد المتعلّقة بالمِلكية والنقل والعقود، التي نعتبرها جميعها منظومات للقواعد العمومية، سيعتمد بشكل أساس، بحسب هيوم، على الامتثال لها، حتى حين تكون، في الحالة المتعلّقة بفرد، متناغمة مع القواعد التي قد يبدو أنّ ضررها أكبر من نفعها. لن تكون الحال هكذا بشأن فضيلة طبيعية كنزعة الخير. إن قواعد المِلكية متمايزة في أنّنا مُلزمون الامتثال لها كمنظومات عامة للقواعد حتى عندما تكون، على الرغم من أنّها حسنة التنظيم قدر الإمكان، لا تزال في حاجة إلينا، في حالات خاصة محدّدة، للقيام بأمور قد تبدو لنا ضارّة. على سبيل المثال، قد تستلزم قواعد المِلكية منح البخلاء حق الاحتفاظ بالملكية، مع أنهم، ربما، غير قادرين أو راغبين في استخدامها على نحو مثمر. أو في حالة الإرث، القواعد هي التي تحدّد الشخص الذي سيرث المِلكية، حتى لو بدا الأمر لنا أن هذا الشخص الذي سيرث عاجز أو غير راغب في استخدامها على نحو مثمر، أو ربما نعتقد أنهم سيئون أو لا يستحقّون أو لا ينبغي لهم امتلاكها. مع ذلك، بحسب هيوم، لا

يمكن اكتساب منافع منظومة المِلكية إلا حين يُعترَف بهذه القواعد العامّة بشكل متبادل باعتبارها غير قابلة للتطبيق على الجميع، وحين نمتثل لها بهذا القدر أو ذاك من المرونة، حتى حين يبدو ضرر أفعالنا، في حالات خاصة، أكبر من نفعها.

إذًا، الخلفية الاجتماعية العامّة للفضيلة المصطنعة، بحسب هيوم، هي تقريبًا كما يأتي: **أولًا**، ثمّة منظومة من القواعد المؤسّساتية تحدّد نقل المِلكية والتعاقدات، وهي منظومة القواعد التي يعتبرها ابتكارًا للعقل. **السمة الثانية** هي أن منظومة القواعد هذه معترَف بها عمومًا من أعضاء المجتمع بأنها تنشر الصالح العام والمصالح العامّة وضرورات المجتمع، وأن هذا الاعتراف من أعضاء المجتمع بذاته هو عمل من أعمال العقل. وأعني بـ «معترف بها عمومًا»، أن كل شخص يعترف بأن منظومة القواعد هي من أجل المصلحة العامّة للمجتمع، وأن كل شخص يعترف بأن الآخر يعترف بهذا الأمر، وما إلى ذلك.

ثمّة نقطة **ثالثة**، هي أن منافع هذه المنظومة العامّة لقواعد المؤسّساتية تعتمد، كما أسلفت، على اتّباعها بمرونة، حتى في الحالات الخاصّة التي قد يبدو أن القيام بها يسبّب الضرر، أو حيث يبدو أن ثمّة بدائل أفضل من الامتثال للقواعد القائمة. وأعتبر أن رأي هيوم هو أن عدم اتباعها، أو التعامل معها بطريقة شديدة المرونة سيقوّض التوقّعات المشروعة – إنه سيقوّض صدقية أن تكون قادرًا على التعويل على ما يفعله البشر الآخرون؛ إذ من أجل أن يصبح السلوك الاجتماعي قابلًا للتعويل عليه ومتوقّعًا، من الضروري أن نمتلك منظومات عامة محدّدة من القواعد يمكن الاعتماد عليها، حيث يتم اتباعها بجمود. يمكن المرء أن يسمح بأنماط معينة من الاستثناءات (لمنع كارثة وشيكة، مثلًا)، وأن يسمح بقواعد معقّدة بدرجة ما. لكن، بحسب هيوم، ثمّة حد للمجال الذي يمكن فيه المرء فعل ذلك.

أخيرًا، النقطة **الرابعة** هي الميل إلى العدل من المزايا الشخصية للامتثال لهذه القواعد بالدرجة الملائمة من الجمود، **شريطة أن يكون لدى الآخرين في**

المجتمع نية واضحة للامتثال لها كذلك. ويؤمن هيوم بأننا، حالما نفهم خلفية هذه القواعد، ستصبح حقيقة طبيعية بشأن البشر، بافتراض وجود قوانين السيكولوجيا البشرية وما إلى ذلك، بأنهم سيمتلكون هذه **النزعة لأن يكونوا عادلين**.

أسترعي انتباهكم إلى حقيقة أنه نحو نهاية المبحث الأخير من **بحث في مبادئ الأخلاق** (المبحث 9، القسم 2)، يتحدّث هيوم عن «وضيع حساس» قد يسمح، لمنفعته الخاصّة، باستثناءات لنفسه بشأن هذه القواعد. لا يقدم هيوم فعلًا أي حُجة تدعمه وفقًا لمصالحه الخاصّة، بل إنه يعتبر فحسب أن مثل هذا الشخص إنسانٌ ليس مدفوعًا، كمعظمنا، ولا يحس بالإهانة حين يفكّر بنفسه وهو يتصرّف على نحو غير منصف، مثلًا، أو بظلم، أو باحتيال، كما يمكننا القول، وفقًا لمنظومة القواعد هذه.

أود حثّكم على قراءة الملحق 3 من **تحقيق**، «بضعة اعتبارات أخرى بشأن العدالة». إنه ذو فائدة كبيرة بشأن تناول ماهية فكرة هيوم عن الفضيلة المصطنعة. انتبهوا هناك إلى السياق الذي يقول فيه إن العدالة مستندة إلى «الاتّفاق» الذي يُفهَم أنه «نوع من المصلحة المشتركة»[6]. كما يطرح مثالًا عن رجلين يجذفان في قارب، حيث يعتمد كل منهما على الآخر، في سحب مجذافه، من دون الحاجة إلى عهود أو تعاقد، لإيضاح ما يدور في ذهنه حين يقول إن العدالة **مستندة إلى الاتّفاق**. والآن، إن النقاط الأربع التي تحدثت عنها تمس جميع الأمور التي تدور في ذهن هيوم.

ثمّة نقطتان أخريان أود طرحهما بشأن هذا التوصيف. يتحدّث هيوم كأن المصالح العامّة للمجتمع هي وحدها التي تفسّر مؤسّسات المِلكية والنقل والعقد، كما تفسّر كيف تعطي هذه المؤسّسات خلفيةً للفضائل المصطنعة للعدالة وحفظ العهد والنزاهة، وما إلى ذلك. لكن، لا يبدو أنه يُتيح إمكان أن تكون هذه هي الحالة فعلًا، ألا تكون المصالح العامّة للمجتمع هي التي تفسّر

(6) يُنظر: David Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and the Principles of Morals*, L. A. Selby-Bigge (ed.), 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1902), p. 306.

المِلكية الخاصّة، وهذا التمييز أو الترتيب الخاص بها. وقد تكون ثمّة مصالح أخرى موجودة تفسّر المِلكية - ربما تكون مصالح الأشخاص الأقوى، أو ربما مصالح أولئك الذين يمتلكون القدر الأكبر من المِلكية. إنها، فحسب، لا تنتج إمكان هذا، ولا أعتقد أن على المرء القول إن هيوم ليس متنبّهًا إلى هذه الاحتمالية، بل على المرء الافتراض أنه متنبّه لهذا. وأعمد إلى تأويل كلامه بأنه يعطي نوعًا من التوصيف المثالي للكيفية التي يمكن أن تنشأ فيها مؤسّسة المِلكية وفضائل العدالة والنزاهة وغيرها، وبكونه يعرض السمات والعوامل العامّة التي تفسّر فعلًا الجذور الطبيعية، والأساس السيكولوجي لسلوكنا الأخلاقي.

بمعنى آخر، أعتقد أن من المهم فَهْم أن هيوم يحاول إعطاء تصوّر عن سبب امتلاكنا الفضائل التي لدينا، وسبب اندفاعنا إلى التصرّف وفقًا لتلك الفضائل. وقد كان هدف ذلك، في معظمه، إعطاء تصوّر سيكولوجي فعلي. وكذلك لا تشبه رؤية لوك أيّ عقيدة معيارية تنطلق من القانون الأساس للطبيعة وقوانين طبيعية أخرى، تحدّد ماهية حقوقنا وواجباتنا، ثم تعطي توصيفًا لصيغة النظام التي يمكن أن تنشأ شرعيًا. ليس هذا ما يفعله هيوم، أو، في الأقل، ليس هذا ما اعتبر أن هيوم يفعله؛ إذ اعتبر أنه يفسّر سبب امتلاكنا بعض الفضائل - سبب وجودها، وسبب مديحها، وسبب اندفاعنا إلى التصرّف وفقًا لها - كما قد يفعل المرء في السيكولوجيا، أو ضمن سياق أوسع، في علم يتعلّق بالطبيعة البشرية. إذًا، ولهذه المقاصد، أعتقد أن من الملائم، بالنسبة إليهً، أن يعطي هذا التوصيف بهذا القدر أو ذاك من المثالية، متجاهلًا مصالح ممكنة محدّدة أخرى، وإدراك الكيفية التي يمكن أن تنشأ فيها قوانين المِلكية والفضائل المترافقة معها، وكيفية اختلافها عن فضائل أخرى، كالفضائل الطبيعية، مثلًا.

وهذا يعني أنه، استنادًا إلى توصيف لوك، ستظهر منظومةُ ملكية كأنها مشتقّة من القانون الأساس للطبيعة، وستتضمّن حقوقًا بعينها في التملّك يجب احترامها بطرائق محدّدة. وهذا، كما أسلفت، توصيفٌ معياري. وهو توصيف يعمل ضمن نمط من منظومة القانون الطبيعي، مع ملحقاته كلها. بينما، بحسب

رؤية هيوم، فإن أي منظومة حقوق ستصبح، ببساطة، منظومة **قواعد مؤسّساتية**، سيُعتَرَف بها في المجتمع والتصرّف وفقًا لها بسبب قوى سيكولوجية محدّدة تحاول تفسيرها. وهذا نمط شديد الاختلاف من ذلك الرأي الذي يقدمه هيوم، حيث سيصبح فيه أي توصيف للحقوق مشتقًّا من فكرة ما عن المنفعة، والتوقّع الفعلي لكيفية عملها في المؤسّسات الاجتماعية.

3§ - المُشاهد الحكيم

سأختم بالحديث عن مبدأ الإنسانية عند هيوم، من ثم فكرته عن «المُشاهد الحكيم،» وهي إحدى أهم النقاط وأكثرها إثارة للاهتمام في **تحقيق**، والتي يمكن إيجادها كذلك في **رسالة عن الطبيعة البشرية**[7]. ينبغي أن تعتبروا هذا توصيفًا سيكولوجيًا لكيفية إصدارنا أحكامًا أخلاقية. يفسّر هيوم «آلية» الأحكام الأخلاقية. كيف تتشكّل، وما الذي يفسّر مضمونها؟ يهدف هيوم إلى تفسير أحكامنا الأخلاقية ومشاعرنا بأنها ظواهر طبيعية. إنه يرغب في أن يكون «نيوتن العواطف». وعلى الضدّ من لوك، لا يقدم منظومة معيارية للمبادئ تأسّست على قوانين الطبيعة بوصفها قوانين الربّ المعروفة للعقل. بدلًا من ذلك، يحقّق في كيفية نشوء الأخلاق كظواهر طبيعية، والدور الذي تؤديه في الحياة الاجتماعية وفي تكريس الوحدة الاجتماعية والفهم المتبادل، والقدرات البشرية الطبيعية التي تجعل الأخلاق ممكنة. باختصار، كيف تعمل الأخلاق، وما جوانب السيكولوجيا البشرية التي تدعمها؟

إن «مبدأ الإنسانية» هو النزعة السيكولوجية التي نمتلكها للتناغم مع مصالح الآخرين واهتماماتهم عندما لا تكون مصالحنا في حالة تنافس مع

---

(7) للاطلاع على بيان مُعمَّق بشأن دور فكرة هيوم حول «المشاهد الحكيم»، يُنظر: John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Barbara Herman (ed.), (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), Hume Lecture V, pp. 84-104. (المحرّر)

(جون رولز، **محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق**، باربرا هرمان (محررة)، ترجمة ربيع وهبه، مراجعة حازم طالب مشتاق، ترجمان (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019)، الفصل الخامس: «المحاضرة الخامسة عن هيوم المتفرج الحصيف»، ص 149-172).

مصالحهم. ثمّة نقاشان أساسيان بشأن مبدأ الإنسانية في **تحقيق**، في المبحثين 5 و9، وثمّة مقطع مهم كذلك في المبحث 6[8]. وهما في المبحث 5: خصوصًا (¶¶17، 41–45)، ومن هوامش ¶¶3–4 (على النقيض من حُجة أن الأخلاق ابتكارٌ للسياسيين)، و¶¶14–16 (بالتعارض مع الأَنَوية السيكولوجية). في المبحث 9، يُنظر خصوصًا ¶¶4–8؛ وفي المبحث 6، (يُنظر ¶¶3–6). في الجزء 2 من المبحث 9، يدرس هيوم مشكلة الدافع الأخلاقي بمواجهة المشكلة الإبيستيمولوجية، وربما بالشكل الأوضح في رده على «الشاب المُدرِك» (¶¶22–25) حيث يتّخذ موقفه بشأن «تحالف البشرية» (¶19)، والذي نجده متضمنًا بلا شك في **تحقيق** (حتى مع اعتباره تحقيقًا سيكولوجيًا واجتماعيًا).

في صيغته الأبسط، يقول إنه، عندما نقول إن مزايا الشخصية فاضلة أو فاسدة، أو أن الأفعال صحيحة أو خاطئة، فإننا نأخذها في الاعتبار من «وجهة نظر سائدة» أو عامة على نحو ملائم[9]، وجهة نظر «المُشاهد الحكيم»، من دون أي إشارة إلى مصالحنا الخاصّة[10]؛ وإننا نعبّر، عبر إصدارنا للأحكام الأخلاقية، عن موافقتنا أو عدم موافقتنا. وإن سبب موافقتنا أو عدم موافقتنا على مزايا الشخصية أو القوانين هي أن أحكامنا، عند دراستها من وجهة النظر العامّة هذه، تُقاد عبر نزعة هذه الأفعال أو المزايا أو القوانين إلى التأثير في المصالح العامّة للمجتمع، أو السعادة العامّة للمجتمع. ما يحاول هيوم فعله هو تفسير حقيقة أننا نتّفق. كيف يمكن أن يكون هناك أساس يمكن الناس

---

(8) إضافةً إلى «مبدأ الإنسانية» (ص 272)، يشير هيوم في **بحث في مبادئ الأخلاق**، إلى «مبدأَيْ الإنسانية والتعاطف» (ص 231)، وكذلك إلى «مبادئ في طبيعتنا كالإنسانية أو الاهتمام بالآخرين» (ص 231). «وجدان الإنسانية» (ص 272) و«شعور الإنسانية» (ص 273)، ويقول «إنه وحده الذي يمكن أن يكون أساس الأخلاق» (ص 273). (المحرّر)

(9) Hume, *Enquiries*, Sec. IX, Part I, p. 272.

(10) «المُشاهد الحكيم» اصطلاح لم يُستخدَم إلا في: Hume, *Treatise of Human Nature*, Book III, Part 3, Sec. I, p. 581.

في الفقرة التالية، يميّز هيوم «وجهة نظره المتفردة» عن «بعض وجهات النظر الراسخة والعامة». ويستخدم اصطلاحي «وجهة النظر السائدة» و«المراقب» بشكل متزامن وذلك في ص 541. (المحرّر)

التوافق بشأنه عند الحُكم على المؤسّسات؟ عند النظر إلى الأمر من وجهة نظر كل شخص، ليس من الممكن أن نتّفق على ما إذا كانت المؤسّسات أو الأفعال جيدة أو سيئة. كيف يمكن إذًا أن يكون هناك أساس يتوافق عليه الناس بشأن هذه الأمور؟ بحسب رأي هيوم، ثمّة أساس ممكن وحيد، هو أساسٌ يتناغم مع مبدأ الإنسانية الخاص بنا، والذي هو النزعة السيكولوجية التي نمتلكها للتناغم مع مصالح الآخرين واهتماماتهم عندما تكون مصالحنا منافسة مصالحهم[11].

إن وجهة نظر المُشاهد الحكيم هي تلك التي نتجه بها نحو مزايا الشخصية عند الآخرين، أو نحو قواعد المؤسّسات؛ إنها تمكّننا من تقويمها وحدها وفقًا لنزعاتها في التأثير في المصالح العامّة أو السعادة العامّة للمجتمع. كيف يمكن أن يكون هذا الأمر هو الذي يدفعنا إلى التوافق؟ إنه يفعل هذا لأن العامل الوحيد في «طبيعتنا الواعية»، إذا جاز التعبير، هو الذي يؤثّر عندما نعتمد وجهة نظر المُشاهد الحكيم، هو مبدأ **الإنسانية** الخاص بنا، أو شعور الزمالة. عندما لا تكون مصالحنا الخاصّة ومصالح عائلاتنا متضمنة أو متأثّرة، فإن الجانب التحفيزي من شخصيتنا الذي سيوجه أحكامنا، والذي سنعبّر عنه، هو الكيفية التي سيقوم بها فعل أو عرف أو مزية شخصية بالتأثير في مصالح أولئك المنخرطين بذواتهم واهتماماتهم. إذًا، بحسب رؤية هيوم، الأمر الذي يجعل التوافق على الأحكام الأخلاقية ممكنًا هو قدرتنا على تبنّي وجهة نظر المُشاهد الحكيم وجعل أنفسنا ضمنها. يجب أن نكون قادرين على فعل هذا بطريقة محدّدة نستجيب لها وتمتلك، أساسًا، نوعًا من التآلف مع آثار هذه المؤسّسات أو مزايا الشخصية بفضل آثارها الخيّرة في الأشخاص الذين يتنعّمون بسببها. بمقدورنا إذًا استحسان الأشخاص الفاضلين في ثقافات أخرى وبلاد أخرى وعصور أخرى، لأننا قادرون، عبر تبنّي وجهة النظر هذه، على التناغم والتعاطف مع الناس المنتفعين من تلك الأعراف والمزايا.

---

(11) كما يقول هيوم: «إن كان يعني، بالتالي، التعبير أن هذا الإنسان يمتلك مزايا، تكون نزعاتها ضارّة للمجتمع، فإنه اختار وجهة النظر السائدة هذه، ومس مبدأ الإنسانية، الذي يتوافق عليه الجميع، بدرجة ما»، Hume, *Enquiries*, p. 272. (المحرّر)

هذا، إذًا، ما يجعل التوافق في الأحكام الأخلاقية، ممكنًا، وسيكون بمقدور المرء، عبر استنباط تلك الفكرة، أن يدرك سبب امتلاك مبدأ المنفعة لمضمونه الذي يمتلكه، أي تشير الفكرة إلى أن المدى الأقصى الذي يمكن فيه أي عُرفٍ تحقيق ذلك المبدأ سيتجاوب مع المدى الذي سيشعر فيه الشخص الذي يعتمد وجهة نظر المُشاهد الحكيم باستحسان أكبر لذلك العُرف. وكلّما ازداد تحقيقه لمبدأ المنفعة، عَظُمت الآثار على الوعي الأخلاقي للشخص، أو التآلف معه.

أعتقد أن هذا يُفترَض أن يكون، عند هيوم، توصيفًا سيكولوجيًا، لكيفية تشكيلنا الأحكام الأخلاقية والتوافق بشأنها. إن رأيه هو ذاك الذي يشير إلى أن الأساس الممكن الوحيد للتوافق هو عبر مبدأ الإنسانية. ليس ثمّة جانب آخر في الطبيعة البشرية يمكنه جعل التوافق ممكنًا، بحسب رأيه. إذا استنبطنا هذه الفكرة، من الطريقة التي يطرح عبرها وجهة نظر المُشاهد الحكيم، فسيكون بمقدورنا، كما أعتقد، إدراك السبب الذي يجعل من الطبيعي بالنسبة إليه أن يختتم بمعيار الصواب والخطأ كما فعل، أي مبدأ المنفعة، تحديدًا.

بهدف إنهاء نقاشنا بشأن هيوم، فكرة المُشاهد الحكيم من أهم الأفكار وأكثرها إثارة للاهتمام بالفلسفة الأخلاقية. إنها تظهر عند هيوم أوّل مرّة. وينبغي فهم الرأي الكامل لهيوم، بما فيه تصوّره عن المِلكية والمُشاهد الحكيم، كمحاولة لإعطاء توصيف سيكولوجي عن فكرنا الأخلاقي. ثمّة تباين بين هيوم ولوك في هذا الجانب؛ إذ إن هيوم يحاول تفسير كيفية قدرتنا على تحديد الفروق الأخلاقية عبر فكرة المُشاهد الحكيم. من أين ينشأ تمييز الصواب من الخطأ؟ إنه لا يتحدّث عن الدافع الأخلاقي – عن سبب اندفاعنا إلى فعل ما هو صحيح أو ما نؤمن بأنه صحيح. بل هو مهتم بمعرفة مكمن تمييز الصواب من الخطأ. إنه يسأل «كيف نتعلم كيفية هذا التمييز؟ كيف نصل إلى توافق بشأن ما هو صحيح وما هو خاطئ؟»، تشير إجابته إلى أننا نتعلم تبني وجهة نظر المُشاهد الحكيم. وإن كل ما يحرّك أحكامنا من وجهة النظر تلك هو مبدأ الإنسانية. بهذه الطريقة، نستجيب جميعًا للأشياء بالطريقة ذاتها.

ختامًا، سنكرّر نقطةً سبق طرحها: إذا قارنا تصوّريْ هيوم ولوك عن المِلكية، فقد نعتبر لوك محاميًا دستوريًا، حيث يحاج لوك ضمن دستورٍ وضع الربّ قوانينه. إنه يحاج دعمًا لفيلمر. إنه مجرّد رأي معياري يأخذ في الاعتبار أفكارًا أساسية محدّدة. الدستور واحد في الكون الذي يضم جميع البشر، وإن القانون الرئيس هو القانون الأساس للطبيعة، والمبدأ القائل إن الربّ يمتلك سلطة عليا على جميع الخلق. إن محاججته ضمن ذلك الدستور داعمة لفيلمر. لكن هيوم لا يعمل ضمن هذا الإطار. لا يؤمن هيوم بأي من هذا. إنه يكره الدين. ويحاول فحسب تفسير وجود المِلكية. لمَ توجد؟ كيف نشأت؟ ما الذي يثبتها؟ ما المقصد الاجتماعي الذي تخدمه؟ إنه لا يُجيب عن المسألة ذاتها كما يجيب لوك - المسألة المعيارية ضمن دستور الكون - حيث يطرح مسألة المِلكية. إذًا، بالنسبة إلى هيوم، ليس ثمّة أهمّية لأي تاريخ ماضٍ بشأن المِلكية أو الحُكم؛ هذا ليس مهمًّا بشأن تحديد ما إذا كانتْ المِلكية أو الحكم مبرّريْن الآن أم لا. بالنسبة إلى هيوم، اترك الماضي للماضي. وبحسب الرؤية النفعية، الأمر المهم هو كيفية عمل المؤسّسة الآن وفي المستقبل، وما إذا كان الوضع الذي تكون فيه المؤسّسات التي نمتلكها حاليًّا هي التي ستلبّي احتياجات المجتمع بقدر أكبر. إن هدف هيوم هو عرض هذه القضايا من وجهة نظر ما نسميه اليوم «العلم الاجتماعي». إنه يحاول إعطاء توصيف تجريبي لهذه المسائل.



القسم الرابع

روسو



الفصل العاشر
المحاضرة الأولى عن روسو

العقد الاجتماعي: مشكلته

§1– مقدّمة

1 – لسوء الحظ، إننا مرغَمون على قراءة روسو بالاعتماد على نصوص مترجَمة[1]. ومع أن قدرًا كبيرًا ضاع في الترجمة، فإن بعضًا من الأسلوب المذهل لروسو حوفِظ عليه، على الرغم ذلك[2]. ذكرتُ سابقًا أن **ليفياتان** لهوبز، هو أعظم عمل في الفلسفة السياسية المكتوبة بالإنكليزية، أو هذا ما أظنه. ولعلّ بمقدورنا القول كذلك إن عن **العقد الاجتماعي** *(On the Social*

---

(1) في المحاضرات المقبلة عن روسو، سأحيل إلى: Jean-Jacques Rousseau: *The First and Second Discourses*, Roger D. Masters (ed.), Roger D. Masters & Judith R. Masters (trans.) (New York: Martin's Press, 1964), and *On the Social Contract with Geneva Manuscript and Political Economy*, Roger D. Masters (ed.), Judith R. Masters (trans.) (New York: Martin's Press, 1978).

وستكون الإشارة ضمن النص إلى *Second Discourse* بـ **الخطاب الثاني**، وإلى *Social Contract* بـ **العقد الاجتماعي**. كما ستُستخدَم أرقام الصفحات في الكتاب الأول، بينما ستكون الإحالات في الثاني إلى الكتاب، الفصل والفقرة.

(2) بشأن مجازفات الترجمة، تذكّروا (في عام 1987، كما أعتقد) أن مذيعًا سوفياتيًا في تلفزيون موسكو ترجم عنوان الأغنية التي كتبها جون دنفر (John Denver) «Rocky Mountain High» [نشوان بجبال الروكي] إلى «Drunk in the Mountains» [ثملًا في الجبال]. وفي الأيام الأولى من محاولة كتابة برامج للترجمة في الكمبيوتر إلى الروسية ومنها، جاءت الجملة «The spirit is willing but the flesh is weak» [الروح تواقة لكن الجسد ضعيف] كما يلي: «The wine is good, but the meat stinks» [الخمر جيد، لكنّ اللحم عفن].

(*Contract*) هو العمل الأعظم بالفرنسية. وأقول «لعل» بما أن **العقد الاجتماعي** لا يعرض مجال الفكر الخاصّ بروسو كما يفعل **ليفياثان** مع هوبز. لكن، لو جمعنا **العقد الاجتماعي** مع **الخطاب الثاني (عن أصل التفاوت وأسسه)** مع **إميل** (*Emile*) (عن الفلسفة الأخلاقية وتربيتنا للمجتمع)، فستبدو الملاحظة صائبة. إن مونتسكيو (Montesquieu) وتوكفيل (Tocqueville) وكونستان (Constant) من الطبقة الأولى، وهم مؤلّفون من الطراز الأول؛ لكن عند روسو، اتّحاد القوة الأدبية مع سلطة الفكر لا يُضاهى.

أركّز على هذا الاتّحاد بين القوة الأدبية وسلطة الفكر لأنه أخاذ جدًا. وقد يتساءل المرء، مع ذلك، عمّا إذا كانت قوة الأسلوب وروعته أمرًا جيدًا أم سيئًا في عمل فلسفي. هل تضيف أم تنتقص من صفاء الفكر الذي يأمل الكاتب بنقله؟ لن أتابع في هذه المسألة إلا من أجل القول إن الأسلوب قد يكون خطرًا، ويلفت الانتباه إلى ذاته، كما عند روسو. قد ننبهر ويتشتت انتباهنا، حيث نُخفق في ملاحظة تعقيدات التفكير التي تتطلّب تركيزنا الكامل[3]. أقول هذا لأنني أؤمن بأن أفكار روسو عميقة ومتناغمة؛ ثمّة انتقالات في المزاج، وتناقضات سطحية، بلا شك، لكن بنية الفكر ككل تتماسك في رؤية واحدة موحّدة.

ربما كان الأسلوب الفلسفي الأفضل واضحًا وصافيًا، يهدف إلى طرح الفكر بحدّ ذاته، من دون تأثيرات جانبية، مع ذلك، عبر زخرفة معيّنة وجمال شكلي في الكتابة. غالبًا ما كان فريغه (Frege) وفتغنشتاين (Wittgenstein) يحقّقان هذه الغاية المثلى. لكن أسلوب المؤلّفات الألمانية الأعظم في الفلسفة السياسية - تلك الخاصّة بكانط، هيغل وماركس - لم تكن راقية، بل غالبًا ما كانت في الواقع سيئة. نيتشه صاحب أسلوب عظيم، لكن أعماله لا تنتمي إلى الفلسفة السياسية، على الرغم من أن آراءه تستند إليها حتمًا.

---

(3) أسلوبه الرائع قابل، كذلك، للتحوّل إلى هراء، كما في دو ميستر (De Maistre)، بعد سماع الجملة الشهيرة لروسو التي تفتتح الكتاب I، الفصل I، من **عن العقد الاجتماعي**، «ولد الإنسان حرًا وهو أسير القيود في كل مكان»، يرد مُفحم: «بمقدورك القول كذلك: 'ولدت الخراف لاحمةً، وهي تأكل العشب في كل مكان'». أو كما في مراجعة كتاب حديثة في **نيويورك تايمز**: «ولدت القِردة حرة وهي في حدائق الحيوان في كل مكان».

2 – يجب أن نحاول الآن تلمّس المسائل والمشكلات التي دفعت روسو إلى تأليف **العقد الاجتماعي**. كانت اهتماماته أكثر اتساعًا من اهتمامات هوبز ولوك: كان هوبز، كما رأينا، معنيًا بتجاوز مشكلة الحرب الأهلية المثيرة للشقاق، بينما كان اهتمام لوك منصبًا على تبرير المقاومة ضد الملك ضمن دستور مختلط. لكن روسو، بعكس ذلك، ناقدٌ للثقافة والحضارة: يسعى إلى تشخيص الأمور التي يعتبرها الشرور المتجذّرة للمجتمع المعاصر، والتقاط الرذائل ومواطن البؤس التي تبرز عند أعضائه. كما أنه يتوق إلى تفسير سبب نشوء هذه الشرور والرذائل، وتوصيف إطار العمل الرئيس لعالم سياسي واجتماعي لا يمكن [هذه الشرور والرذائل] أن تكون موجودة فيه.

روسو، مثل هيوم، من قرنٍ مختلف عن قرن هوبز ولوك. إنه يمثل الجيل الذي رفض النظام القديم، على الرغم من أنه كان لا يزال ممسكًا بالسلطة في حياته، وقد مهد هذا الأمر الطريق للثورة الفرنسية المقبلة. جرى التشكيك في التقاليد الراسخة، كما كانت العلوم تتطوّر بسرعة.

ثمّة قدر كبير معروف من حياة روسو، لأنه كتب ثلاث سير ذاتية. وُلد في عام 1712 في جنيف، التي كانت مدينة بروتستانتية آنذاك. توفيت والدته، التي تحدّرت من عائلة من النخبة الأكاديمية والاجتماعية، وكان أبناؤها، بالتالي، مواطنين متمتعين بالحق في التصويت، بعد ولادته، نشأ وتعلم عشر سنوات من طريق والده الذي كان صانع ساعات. في عام 1772، اضطُر والده إلى مغادرة جنيف إثر شجار، وتُرك روسو عامين مع شقيق والدته الذي وضعه في بنسيون مع كاهن بروتستانتي. ثم عمل أجيرًا في حِرف عدة. غادر البلاد وحده في عام 1728 في عمر السادسة عشرة، من دون مال، وشق طريقه حول أوروبا وهو يعمل خادمًا في مهن متعدّدة – ساعيًا وسكرتيرًا ومدرّسًا خاصًا ومعلمًا موسيقيًا – إذ عمل أحيانًا وعاش وكوّن صداقات مع أناس ذوي تأثير كبير، بينما كان يقرأ ويثقّف نفسه في سياق ذلك، ويتلقّى مساعدة مالية حين يتوفّر له ذلك. وفي حلول عام 1742، عندما استقر في باريس، حيث بقي هناك حتى عام 1762، عمل مؤلفًا موسيقيًا (ألّف معزوفتَي أوبرا) وشاعرًا ومسرحيًا

وكاتب مقالات وفيلسوفًا وعالم سياسة وروائيًا وكيميائيًا وعالم نبات – وهو رجل عصامي بنى نفسه بنفسه.

بعد عام 1749، بدأ روسو كتابة الأعمال التي اشتُهر بسببها لاحقًا. نشر **عن العقد الاجتماعي** (*On the Social Contract*) **وإميل** (*Emile*) في عام 1762، وكانا سبب دعوى قضائية ضد روسو في فرنسا وجنيف، بزعم مهاجمتهما الدين الموحى به، وأُجبر على مغادرة باريس. وأمضى روسو سنواته الأخيرة في محاولات للدفاع عن كتاباته؛ ولم يُقرَأ **العقد الاجتماعي**، الذي اقتبس عنه لاحقًا روبسبيير (Robespierre) لتبرير الثورة، على نطاق واسع فعلًا حتى نهاية عام 1789، عام اقتحام الباستيل[4].

3 – تكمن إحدى وسائل توضيح الأثر الساحق لفكر روسو في ملاحظة كتاباته المتعدّدة والإشارة إلى تلاؤمها معًا في قوام فكري متناغم. **الخطاب الثاني** (*The Second Discourse*)، الذي يهتم بالتاريخ البشري بأكمله وأصل التفاوت، والاضطهاد السياسي، والرذائل الاجتماعية، عملٌ سوداوي وتشاؤمي. بينما **العقد الاجتماعي** أكثر إشراقًا، ويحاول وضع الأساس لنظام عادل وعملي كليًا، ومستقرّ وسعيد، في آن. بهذا المعنى، إنه يوتوبي واقعيًا، وربما، نظرًا إلى موضوعه وهدفه، هو العمل الأقل فصاحة واتقادًا من بين أعمال روسو الأساسية.

بإمكاننا تقسيم مؤلّفات روسو الأساسية إلى ثلاث مجموعات، كالآتي:

(أ) **أولًا**، ثلاثة مؤلّفات في النقد التاريخي والثقافي، طرح فيها ما اعتبره شرور الحضارة الفرنسية (والأوروبية) في القرن الثامن عشر، وقدم تشخيصًا لأسبابها وأصلها:

---

(4) أُخِذت المادّة السيَرية، في معظمها، من مقدّمة المحرّر روجر ماسترز لكتاب **عن العقد الاجتماعي**: Roger Masters (ed.), *On the Social Contract.*

يُنظر كذلك: Maurice Cranston, *Jean-Jacques: The Life and Work of Jean-Jacques Rousseau, 1712-1754* (London: Penguin Books, 1983).

1750: **خطاب عن العلوم والفنون** (*Discourse on the Sciences and Arts*) (الخطاب الأول).

1754: **خطاب عن أصل التفاوت** (*Discourse on the Origin of Inequality*) (الخطاب الثاني).

1758: **رسالة إلى الحاكم دالمبير عن المسرح** (*Letter to M. d'Alembert on the Theater*).

يبدو روسو في هذه الأعمال ناقدًا لعصر التنوير، لأفكاره المتعلّقة بالتطوّر ومنفعة السعادة البشرية في التطوّرات في الفنون والعلوم، ولإمكانات التطوّر الاجتماعي عبر تثقيف أوسع انتشارًا. ثمّة نزعة محافظة عند روسو، وقد اعتبره معاصروه ديدرو (Diderot) وفولتير ودالمبير (d'Alambert) مختلفًا عنهم[5].

(ب) **ثانيًا**، الأعمال الإنشائية الثلاثة التي يصف فيها روسو غايته المثلى في إيجاد مجتمع سياسي عادل، عملي وسعيد. ويدرس كيفية إمكان إنشائه وجعله مستقرًّا:

1761: **إلواز الجديدة** (*La Nouvelle héloïse*) (الذي يضم قدرًا كبيرًا من تصويره القصصي للريف الألبي لجنيف بوصفها ديمقراطية ريفية).

1762: **العقد الاجتماعي**.

1762: **إميل**.

(ج) **ثالثًا**، ثلاث سير - ذاتية كان لها أثر هائل في الأدب وحساسية الرومانسية:

1766: **الاعترافات** (*Confessions*): انتهى الجزء الأول مع عودته إلى فرنسا بعد إقامته في إنكلترا مع هيوم، ونشر الكتاب بأكمله في عام 1781.

---

(5) تتجلّى هذه النزعة المحافظة في التباين بين قصة أوبرا روسو **عراف القرية** (*Le Devin du village*)، وتلك الخاصّة ببيرغوليسي (Pergolesi) **تحولت الخادمة إلى سيدة** (*La Serva Padrona*). يُنظر: Cranston, p. 279.

1772–1776: **حوارات: روسو يحاكم جان جاك** (*Dialogues: Rousseau juge de Jean-Jacques*).

1776–1778: **أحلام يقظة متنزه منعزل** (*Reveries of a Solitary Walker*).

في الحقيقة، لهذه الأعمال أهمّية في تأكيد الحديث عن فضائل كالنزاهة والأصالة، وفي بذل الجهد لفهم الذات، والتغلّب على الاغتراب، والعيش من أجل الذات لا ضمن آراء الآخرين؛ وأمور كثيرة غيرها. هذا جزء مهم من بعض التبريرات لحرّية الفكر والضمير، كما سنرى لاحقًا عند مل.

§2– مراحل التاريخ قبل المجتمع السياسي

1 – كطريقة للإشارة إلى خلفية المشكلة التي يهتم بها روسو ضمن **العقد الاجتماعي**، سأناقش بدايةً الخطاب الثاني. يخبرنا روسو في واحدة من رسائل السير – ذاتية الأربع، بأنه كتب لماليرب[6] (Malesherbes) في عام 1762 (ثمّة توصيف أكثر إيجازًا في **الاعترافات** Confessions, Bk. 8, 1749, trans. J. M. Cohen, 327f) أن ثمّة إلهامًا طاغيًا مفاجئًا جاءه في الطريق إلى فنسان (على بعد ستة أميال من باريس) في عام 1749. كان ينوي زيارة ديدرو (في السجن)، لكن المسافة كانت طويلة للمشي، وكان اليوم يومًا حارًا. وكان قد أحضر معه نسخة من [مجلة] **لو ميركور دو فرانس** (*Le Mercure de France*)، وهناك رأى المسألة التي طرحتها أكاديمية دِيجون (Academy of Dijon) – «هل كانت استعادة العلوم والفنون ستُفضي إلى تطهير الأخلاق؟» شعر روسو بالدوار والإنهاك. وبهدف التقاط أنفاسه، انهار تحت شجرةٍ، باكيًا، يقول:

لو كان ثمّة شيء يشبه الإلهام المفاجئ، فهو بالضبط ما أحدثه ذلك

---

(6) كان ماليرب مدير مكتبة الملك، وهو بحكم القانون مسؤول مُكلف الإشراف على تجارة الكتب في فرنسا. كان صديقًا لمؤلّفي عصر التنوير وفلاسفته، وغالبًا ما كان يساعدهم في التحايل على المتاهة القانونية للنظام. كان روسو على علاقة جيدة به، وكان قد أرسل إليه أربع رسائل سير – ذاتية قبل صدور **العقد الاجتماعي**. يُنظر: James Miller, *Rousseau: Dreamer of Democracy* (New Haven: Yale University Press, 1984), p. 76f.

الإعلان داخلي: فجأة، شعرت بأن ذهني مشوش بألف ضوء، حشد من الأفكار العامّة عرضت نفسها عليّ بتلك القوة وذلك الاضطراب، حيث رمتني في حالة من الذهول الذي لا يُوصَف. شعرت بأن رأسي مطوق بدوار يشبه السكر... عاجز عن التنفس والمشي في آن، انهرتُ تحت شجرة... لو كان بإمكاني كتابة ربع ما رأيته وأحسسته تحت تلك الشجرة، فبأي وضوح كنت سأكشف جميع تناقضات المنظومة الاجتماعية، بأي قوة كنتُ سأكشف جميع انتهاكات مؤسّساتنا، بأي بساطة كنت سأبيّن أن الإنسان خيّر بطبعه، وأن الإنسان لا يصبح سيئًا إلا عبر هذه المؤسّسات[7].

وقال روسو إن هذه اللحظة الخاطفة الوحيدة من التأمّل المنتشي قدّمت أهداف كتاباته ككل[8].

2 – يطرح هذا الاقتباس على نحو جيد المبحث الشهير في فكر روسو، تحديدًا: إن الإنسان خيّر بطبعه وبأنه لا يصبح سيئًا إلا عبر هذه المؤسّسات الاجتماعية فحسب. لكن معنى هذا المبحث ليس واضحًا. في الحقيقة، ثمّة شيء من الصعوبة في معرفة المعنى الذي بإمكان روسو طرحه عبره، إذ إنه يتعارض مع كثير مما قاله في **الخطاب الثاني**. ولتفسير هذه الصعوبة، وكيف يمكن حلها، سأنظر إلى **الخطاب** في حدّ ذاته.

في جزءين متساويَين تقريبًا، يعد هذا المؤلّف توصيفًا لتاريخ البشرية ابتداء من المرحلة الأولى لحالة الطبيعة، وانتهاءً ببداية السلطة السياسية والمجتمع المدني. إنه يعرض التغييرات التاريخية في الثقافة والمجتمع ويربط ضغائن الحضارة ورذائلها بالتفاوت المتعاظم في السلطة السياسية، في الموقع الاجتماعي وفي الثروة والمِلكية.

منذ البداية، يميّز روسو التفاوت الطبيعي من التفاوت الأخلاقي أو السياسي. الأول «يتكرّس بالطبيعة ويتشكّل في اختلاف العصور، والقوى الجسدية، ومزايا القدرة العقلية والروح». بينما يقوم الثاني، الذي يسمّيه أحيانًا

---

(7) يُنظر: Cranston, p. 228.

(8) يُنظر: Miller, p. 5.

التفاوت المصطنع، على الاتّفاق و«يترسّخ، أو يُفَوَّض في الأقل، عبر... الموافقة» (**الخطاب الثاني**، 101). لكنه يعتقد أن من الواضح عدم وجود صلة جوهرية بين هذين التفاوتين في الحضارة، كما ندركها الآن. إن التفكير بخلاف ذلك سيبدو مثل التساؤل «... ما إذا كان أولئك الذين يقودون مستحقّين بشكل أكبر، بالضرورة، من أولئك الذين يطيعون، وما إذا كانت قوة الجسد أو العقل، والحكمة أو الفضيلة، موجودة دائمًا في الأفراد أنفسهم بحسب مقدار السلطة والثروة: وهي مسألة ربما يكون من الجيد للعبيد أن يناقشوها على مسامع سادتهم، لكنها ليست ملائمة للبشر المنطقيين والأحرار الساعين إلى الحقيقة» (**الخطاب الثاني**، 101–102). بدلًا من ذلك، يودّ روسو إظهار كيفية عدم وجود صلة جوهرية، في ما يعتقد هو بوجوب وجود صلة، وكيف يكون الأمر على ما هو عليه، عندما تكون الأشياء الآن، «... حيث (بإمكان) الطفل قيادة شيخ، وحيث يقود المعتوهُ الحكيم، وبضعة رجال يُتخَمون بفوائض الترف، بينما تفتقر الحشود المتضوّرة جوعًا إلى الحاجات الضرورية» (**الخطاب الثاني**، 181).

3 – الآن، يمكن فهم حالة الطبيعة بثلاث طرائق في الأقل:

(1) المعنى القانوني، كحالة غياب للسلطة السياسية، هذا هو المعنى الذي طرحه لوك. يصبح الأفراد في حالة الطبيعة عندما لا يكونون خاضعين لأي سلطة سياسية، أو ليس للسلطة السياسية ذاتها.

(2) المعنى الكرونولوجي، بوصفه الظرف الأول تاريخيًا للبشرية، بصرف النظر عن سماته. في الفكر الكنَسي (الخاص بالآباء الأوائل للكنيسة)، كانت حالة الطبيعة – أي تلك الخاصّة بآدم وحواء قبل الهبوط – حالة من الكمال الخُلُقي (بقدر ما يكون هذا الأمر ممكنًا للبشر غير المشمولين بالعناية الإلهية) والعقلانية. وقد كانت، كذلك، حالة من المساواة.

(3) المعنى الثقافي، كحالة بدائية من الثقافة، مثل الحالة التي تكون الفنون والعلوم – الحضارة في عناصرها غير السياسية – بدأت توًّا.

من الواضح أنه يجب ألا تتحقّق هذه النماذج المختلفة للمجتمع والثقافة في حقبة زمنية واحدة. قد تكون الحقبة السابقة للسلطة السياسية المكرّسة طويلة جدًا، كما بدا أنها كذلك عند لوك، كما قال روسو بوضوح؛ إذ إن روسو يقسم الحالة القانونية للطبيعة إلى أربع مراحل متمايزة للثقافة، تمتد جميعها حقبًا طويلة؛ وفي مجموعة اصطلاحاته (في **الخطاب الثاني**) لا يعني اصطلاح «حالة الطبيعة» المرحلة قبل السياسية ككل، بل المرحلة الأولى من المراحل الثقافية الأربع فحسب.

4 - ولا يعتبر روسو هذه المرحلة الأولى من الإنسان البدائي مرحلة مثالية على الإطلاق، بل إنها المرحلة الثالثة التي حدث التطوّر الثقافي الملموس فيها، والتي يعتبرها مثالية في **الخطاب الثاني**، وهي المرحلة التي يُبدي أسفه على عدم بقائها. في توصيفه، يعتمد روسو على مؤلّفين سابقين كثر: تعتمد مرحلته الأولى على بوفندورف (Pufendorf)؛ ومرحلته الثالثة تشابه حالة الطبيعة عند مونتاين (Montaigne)؛ ومرحلته الرابعة - المتّسمة بنزاع واضطراب كبيرين، والتي تقود في نهاية المطاف إلى تكريس السلطة السياسية تحت حُكم المالكين - تعتمد على هوبز، على الرغم من أن روسو يفترق عنه في جوانب مهمّة، كما سأذكر لاحقًا.

تكمن صلة هذا كله بالنسبة إلينا في الآتي: يريد روسو القول إن الإنسان خيّر بطبعه، ولا نصبح سيئين إلا عبر المؤسّسات الاجتماعية. مع ذلك، حين ننظر إلى تفاصيل توصيفه لتطوّر الثقافة والتنظيم الاجتماعي والدور الذي تؤدّيه ملكاتنا المتعدّدة فيه - خصوصًا عقولنا، وخيالنا، ووعينا الذاتي - قد يبدو محتمًا أن تنشأ الشرور الاجتماعية والرذائل الفردية التي يستهجنها روسو.

في المرحلة الأولى تكون ملكاتنا متطوّرة. نكون، حينذاك، مدفوعين بالحب الطبيعي لذواتنا (amour de soi) وبرغبات بسيطة مثل الرغبة في الطعام، والملجأ والنوم والجنس. ومع أننا نشعر بـ **الشفقة** (**الخطاب الثاني**، 130-134) تجاه الآخرين، والذي هو مصدر الفضائل الاجتماعية (**الخطاب الثاني**، 131 وما بعدها)، لا تزال هذه المرحلة متّسمة بأنّها وحشية، أي إنها مرحلة

الحيوان الكسول والطائش، على الرغم من أنّه سعيد وغير مؤذٍ أبدًا، حيوان ليس ميالًا إلى التسبّب في ألمٍ للآخرين.

مع أنّهم حيوانات، إلا أن البشر متمايزون من الحيوانات في جانبين شديدي الأهمّية:

أولًا، لديهم القدرة على الإرادة الحرّة، بالتالي، إمكان التصرّف في ضوء الأسباب الموجبة؛ كما أنهم ليسوا منقادين بالغرائز وحدها، كالحيوانات (**الخطاب الثاني**، 113 وما بعدها).

ثانيًا، البشر قابلون للكمال، أي لديهم إمكان التطوير الذاتي عبر تطوير ملَكاتهم وتعبيراتهم الثقافية عبر الزمن. وثمّة مظهر من مظاهر قابليتنا للكمال لا يعتمد على اللغة (**الخطاب الثاني**، 124)، يتعلّق بصفتنا كائنات تاريخية. وهذا يعني أن القابلية للكمال موجدة في النوع ذاته الذي توجد فيه في الأفراد، ويمكن تلمّسها في التطوّر التاريخي للحضارة. ويعتمد الإدراك الخاص لطبيعتنا على ثقافة المجتمع الذي نعيش فيه. وبخلاف ذلك، تصل الحيوانات إلى كل ما ستكون عليه خلال بضعة أشهر، وهي ذاتها اليوم كما كانت عليه منذ آلاف السنين (**الخطاب الثاني**، 114-115).

5 - مع ذلك، عندما نصبح متمايزين من الحيوانات الأخرى عبر التطوّر الثقافي - من خلال اللغة وصيغ بسيطة من التنظيم الاجتماعي (عائلات وجماعات صغيرة) - نصبح مهمين لأمرين: **أولًا**، خيرنا الطبيعي ووسائل المحافظة على الحب؛ **ثانيًا**، لما يعتقده الآخرون بشأننا ومكانتنا النسبية ضمن جماعتنا الاجتماعية. إن الاهتمامات الأولى هي موضوع حب الذات (*amour de soi*) (الحب الطبيعي لذواتنا)، والذي يعني، كما أسلفنا، الاهتمام لمصلحة المرء كما يتم منحه عبر احتياجات طبيعية محدّدة للإنسان وحيوانات أخرى. أما الثانية، فهي موضوع الاعتزاز بالنفس (amour-propre)، وهي صيغة فريدة من الانشغال بالذات الذي لا يظهر إلا في المجتمع. إنه الاهتمام الطبيعي بتحقيق مكانة آمنة مما يتعلّق بالآخرين، ويتضمّن حاجة إلى القبول المتساوي معهم[9].

(9) يستند توصيفي للاعتزاز بالنفس إلى كتاب ن. ج. هـ. دنت: N. J. H. Dent, *Rousseau* =

أشدّد على أن للاعتزاز بالنفس صيغة طبيعية إلى جانب موضوعه الملائم، وكذلك صيغة غير طبيعية لها موضوعها المنحرف أو غير الطبيعي. في صيغتها الطبيعية، أو الملائمة (تكون صيغتها ملائمة للطبيعة البشرية). يكون الاعتزاز بالنفس حاجةً توجّهنا لتأمين مكانة متساوية لأنفسنا مع الآخرين، وموقعًا ضمن زملائنا يُتَقبَّل فيه أننا نمتلك حاجات وتطلّعات يجب أخذها في الاعتبار على الأساس ذاته، وعلى قدم المساواة مع الآخرين. وهذا يعني أنه، اعتمادًا على أساس حاجاتنا ورغباتنا، بوسعنا طرح ادّعاءات يُسَلَّم بها من الآخرين لأنّها تضع قيودًا محقّة على سلوكهم. وإن الحاجة والسعي إلى هذا القبول من الآخرين يتضمّنان إعطاءهم الأمر ذاته في المقابل؛ إذ، لكوننا مدفوعين بهذا الاعتزاز بالنفس الطبيعي، سنكون مستعدّين لمنح المكانة ذاتها للآخرين، وبالاعتراف بالقيود المحقّة التي ستفرضها حاجاتهم وادّعاءاتهم المحقّة عليهم، شريطة أن – وهذا أمر جوهري – تُقبَل مكانتنا المتساوية وتأمينها ضمن الترتيبات الاجتماعية.

يبرز السؤال عمّا إذا كان الاعتزاز بالنفس، الذي يعبّر عن طبيعتنا الاجتماعية، يحمل في طيّاته، كنزعة طبيعية، مبدأ المعاملة بالمثل. لا أعتقد ذلك؛ إذ إن مبدأ المعاملة بالمثل يتشكّل ويُدرَك بواسطة العقل والخيال والضمير، لا عبر الاعتزاز بالنفس. إذًا، إن ذلك المبدأ لا يُعرَف ويُتبَع بالاعتزاز بالنفس وحده. مع ذلك، حين نكون مدفوعين بالاعتزاز بالنفس سنكون مستعدّين لقبول مبدأ المعاملة بالمثل، والتصرّف وفقًا له كلّما جعلته ثقافتنا متوفّرًا وواضحًا أمامنا، وعملت الترتيبات الرئيسة لمجتمع على تكريس مكانتنا الآمنة والمتساوية مع الآخرين.

= (Oxford: Blackwell, 1988) وفريدريك نيوهاوزر في مقالته، Frederick Neuhauser, «Freedom, Dependence, and the General Will,» *Philosophical Review* (July 1983), pp. 376f .

يقدم دنت تصريحًا في كتابه *A Rousseau Dictionary* بأنني مدين لنيوهاوزر بشأن توصيفه عن علاقة *amour-propre* بمبدأ المعاملة بالمثل.

[بسبب تقارب المعنيين إذ إن معناهما الحرفي متطابق «حب الذات»، وعدم إمكان التفريق بين الاصطلاحين في اللغة العربية، سيورَد الاصطلاحان بلغتهما الأصلية، الفرنسية، حيثما وردا، من أجل الدقة، بحسب فهم روسو لهما. (المترجم)]

وبالعكس، يُظهِر الاعتزاز بالنفس غير الطبيعي، أو المنحرف (الذي يُترجَم غالبًا بأنه «الزهو» ببساطة) نفسه في رذائل كالغرور والعجرفة، في الرغبة لأن نكون أرقى وأن نهيمن على الآخرين، وأن نُحترَم منهم. ويتعلّق موضوعه غير الطبيعي أو المنحرف في أن نكون أرقى من الآخرين وأن نجعلهم في مكانة أدنى منا.

ولا بد أن أذكر، مع ذلك، أن التأويل الأول الذي طرحته أعلاه بشأن الاعتزاز بالنفس ليس مقبولًا على نحو واسع. والتأويل الأكثر قبولًا هو أن الاعتزاز بالنفس هو، ببساطة، ما سميته الاعتزاز بالنفس المنحرف أو غير الطبيعي، ولا شيء غير ذلك. بذلك، فإن خيار اعتباره مترافقًا مع مبدأ المعاملة بالمثل ليس مطروحًا أبدًا. أقبل ما يمكن أن نسمّيه الرؤية الواسعة للاعتزاز بالنفس لسببين (بمعزل عن حقيقة أن الفكرة الأساسية موجودة عند ن. ج. هـ. دنت الذي يُوصى بكتابه وقاموسه)[10].

السبب الأول (ويجب أن أقول إن له وزنًا يُعتد به بالنسبة إلي) هو أن كانط يقرّ بالرؤية الواسعة عندما يقول في كتاب **الدين** (*Religion*: Bk. I, Sec. 1, Ak: VI:27):

> يمكن استحضار النزعة إلى الإنسانية تحت العنوان العام لحبّ الذات (self-love) الذي يكون جسديًا، ويقارَن بذلك... أي نحكم بأننا سعداء أم لا عبر إجراء المقارنات مع الآخرين فحسب. وانطلاقًا من حبّ الذات هذا، ينبع الميل إلى اكتساب قيمة في آراء الآخرين. هذا، أساسًا، رغبة في المساواة فحسب، ألا نسمح بتفوّق أحد على أنفسنا، مرتبطة بحرص دائم خشية أن يسعى الآخرون إلى اكتساب هذا التفوّق؛ لكن انطلاقًا من هذا، ينبع تدرّجًا التوق غير المبرّر اكتساب ذلك لأنفسنا دون الآخرين. واستنادًا إلى هذا الأصل التوأم من **الغيرة والتنافس** قد تلتحم الرذائل الأكبر للبغضاء السرية والعلنية التي نعتبرها جميعًا غير موجودة فينا – مع ذلك، فإن الرذائل التي لا تنشأ حقًا من الطبيعة بوصفها جذرًا لها؛ بل هي ميول تنشأ في دواخلنا

---

(10) N. J. H. Dent, *Rousseau, and A Rousseau Dictionary* (Oxford: Blackwell, 1992).

بفعل السعي المتلهف إلى الآخرين لاكتساب تفوق مكروه علينا... الرذائل التي تلتصق بهذا الميل يمكن أن تُسمى رذائل **الثقافة**، وهي الصيغة الأقوى من الحقد، كما في **الحسد** مثلًا، **والجحود** و**الغل**، وما إلى ذلك... يمكن تسميتها الرذائل **الشيطانية**.

كان عليّ الانتظار إلى أن ربطت **الخطاب الثاني** بملاحظات كانط هنا. حتى أفهم أخيرًا ما كان يقوله كل منهما. وكما الغالب الأعم، فإن كانط هو الشارح الأفضل لروسو[11].

السبب الثاني لقبول الرؤية الواسعة للاعتزاز بالنفس، هو أنه مطلوب لإدراك الأعمال العظيمة لروسو كرؤية منسجمة ومتناغمة، ولأسباب سأحاول توضيحها، فإن حل المأزق البشري الذي يقدمه روسو في **العقد الاجتماعي** لا يتناغم مع **الخطاب الثاني** إلا عندما نعتمد الرؤية الواسعة للاعتزاز بالنفس. من دون هذا، سيصبح فكر روسو بأسره تشاؤميًا غارقًا في السوداوية. وسيبدو نمط المجتمع السياسي المطروح في **العقد الاجتماعي** يوتوبيًا على نحو تام. والسبب في هذا هو أنه لو لم يكن الاعتزاز بالنفس في البداية، كما يقول كانط، رغبة في المساواة فحسب، وإن لم يكن مستعدًّا، بعد ضمان تلك المساواة عبر مؤسّسات المجتمع، للحصول عبر مبدأ المعاملة بالمثل على المساواة ذاتها مع الآخرين، أي أساس سيكولوجي سيكون موجودًا في الطبيعة البشرية، كما يدركها روسو، لجعل هذا المجتمع ممكنًا؟ العقل والضمير وحدهما؟ هذا بالكاد يكون كافيًا. وسيصبح المخطّط الكلّي لفكر روسو غير عملي فعلًا. وسيقودنا الافتقار إلى الرؤية الواسعة من الاعتزاز بالنفس إلى التفوّه بحماقات عن روسو، كاعتباره كاتبًا رائعًا، على الرغم من كونه مضطربًا وغير متناغم. لا تصدقوا هذا.

6- أشرت أعلاه إلى أن الشرور الاجتماعية المستندة إلى التفاوت والاعتزاز بالنفس غير الطبيعي تبدو مرتجلة، شرور حتمية. هذا يعود إلى

(11) يُنظر: Ernst Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, Peter Gay (trans.) (New York: Columbia University Press, 1954).

اعتبارها مرتبطة بعقولنا وخيالنا والوعي بذواتنا. ويمكن أن يصبح التأمّل، العقل والخيال أعداء للشفقة، وتكبح نزعاتها التي تقودنا إلى التماهي مع معاناة الآخرين (**الخطاب الثاني**، 132 وما بعدها). يقول روسو (**الخطاب الثاني**، 132): «يولد العقلُ الزهو، ويعزّزه التأمّل؛ ويقلّب العقل الإنسان على نفسه، ويعزله عن كل ما يزعجه ويؤرقه. تعزله الفلسفة؛ بسببها، يقول سرًا، أمام إنسان يعاني: مت إذا أردت، أنا آمنٌ. لن يعود بإمكان أي شيء، ما عدا الأخطار المحدقة بالمجتمع بأسره، تعكير النوم الهادئ للفيلسوف، وانتزاعه من سريره... لا يمتلك الإنسان الهمجي هذه الموهبة الرائعة، وتجد أنه دائمًا، عند طلب الحاجة، للحكمة والعقل، يُذعِن بطيشٍ للعاطفة الأولى للإنسانية...»، وبدرجة ما لاحقًا (**الخطاب الثاني**، 133): «... كان الجنس البشري سيفنى منذ وقت طويل لو كان صونه يعتمد على تفكير أعضائه فحسب».

هنا، يقوم روسو بالتعليق على تأثير تطوّر الثقافة والعقل في وجدان الإنسانية الذي يحرّك الناس الأبسط. لكن هذا مجرّد مثال على نزعة عامة تشير إلى أن البشر نشأوا من:

المرحلة الأولى، عن الحيوان الكسول، الطائش، لكن الحر والمكتمل ربما والسعيد، الذي يعيش وحيدًا ولا يحرّكه سوى حبّ الذات والشفقة. هنا، ليست ثمّة مشكلات أخلاقية، وتكون العواطف قليلة وهادئة (**الخطاب الثاني**، 142).

إلى:

المرحلة الثانية، عن المجتمع الوليد، وهي فترة تمتد قرونًا في المسار الذي تعلمنا فيه استخدام الأدوات والأسلحة الأكثر بساطة، طوّرنا لغة أوّلية، اتحدنا في جماعات من أجل الحماية المتبادلة، وطوّرنا العائلة الدائمة إلى جانب قلة قليلة من أعراف المِلكية؛ امتلك الأفراد أسلحتهم، وأصبح لكل عائلة ملجأها الخاص؛ يتطوّر إحساس بالذات، وتقود عواطف التفضيل إلى الحب الذي يقوم بدوره بجلب الغيرة معه (**الخطاب الثاني**، 142–148).

إلى:

المرحلة الثالثة، وهي المرحلة السلطوية من المجتمع البشري، حيث الحكومة الوحيدة هي العائلة. يعيش الناس في جماعات قروية متنقّلة، تكسب قُوْتها عبر الصيد البري وصيد السمك والاعتماد على خيرات الطبيعة؛ وتتمثّل التسلية في تجمعات عفوية للغناء والرقص، وما إلى ذلك. يبدأ البشر بتقدير بعضهم بعضًا، ويُتَقَيّد بواجبات المجاملة اللطيفة. ثمّة قيمة للاحترام العمومي (**الخطاب الثاني**، 149).

إذا سألنا عن سبب حدوث هذه الانتقالات إلى المرحلة التالية، فإن روسو يقترح أن الأسباب اقتصادية. بفعل ضغط الأعداد المتعاظمة، أصبح من الأكثر فاعلية الانضمام إلى الصيد معًا ضمن مجموعات والانخراط في مساعٍ تعاونية عدة. لكن، في هذا العالم الرعوي البسيط أساسًا، إن وضع الاعتزازِ بالنفس المتقد في محله. يولّد التقارب الدائم روابط مستمرّة؛ إذ إن عواطف الحبّ والغَيرة (غير المعروفة عند الكائنات الأبسط) موجودة الآن. يقول روسو: «أصبح الشخص الأفضل في الغناء أو الرقص، الأشد وسامة، الأكثر براعة، أو الأكثر فصاحة هو التقدير الأكبر؛ وقد كانت تلك هي الخطوة الأولى نحو التفاوت، وفي الوقت ذاته، نحو الرذيلة» (**الخطاب الثاني**، 149).

إنها هذه المرحلة الثالثة، أو السلطوية، التي تكون «على مسافة متساوية من غباء المتوحّشين، والتنوير القاتل للإنسان المدني» (**الخطاب الثاني**، 150)، هي التي يعتقد روسو أنها كانت الأفضل للبشر، يقول:

> ... على الرغم من تضاؤل قدرة البشر على التحمّل، ومن أن الشفقة الطبيعية عانت بعض التغيّر، لا بد أن هذه الفترة من تطوّر الملكات البشرية، المحافِظة على متوسط ذهبي بين تراخي الحالة البدائية وعدوانيتنا في تبخترنا، كانت الأكثر سعادة والمرحلة الأطول مدة... والأقل ميلًا إلى الثورات، والأفضل للإنسان، ولا بد أنه لم يخرج منها إلا بفعل حدث مفجع، كان ينبغي ألا يحدث قطّ، من أجل الصالح العام. يبدو المثال عن الهمجيين، الذين كانوا جميعًا تقريبًا موجودين في هذه المرحلة، أنه يؤكّد

أن الجنس البشري كان من المفترض أن يبقوا هناك دائمًا؛ وأن هذه الحالة هي البداية الحقيقية للعالم؛ وأن كل التقدّم اللاحق كان واضحًا لخطوات كثيرة في اتجاه كمال الفرد، وفعلًا نحو تداعي النوع. (**الخطاب الثاني**، 150-151).

لكن، تُركت هذه المرحلة الثالثة وراءنا عندما انتُقِل إلى المرحلة الرابعة، بطورها الأولَ من التفاوت. حدث هذا مع تطوّر التعدين والزراعة، الذي زاد حاجة البشر إلى مساعدة الآخرين، وكذلك إلى تقسيم العمل، علاوة على تكريس المِلكية الخاصّة في الأرض والأدوات؛ أخيرًا إلى التفاوت بين الناس، الناشئ بداية عن التفاوتات الطبيعية (في القوة، الذكاء والبراعة ...إلخ) (**الخطاب الثاني**، 151-154).

الاختلافات الطبيعية بيننا جزء من الصعوبة؛ إذ يقترح روسو أن الحالة السعيدة منطقيًا كانت ستستمرّ لو كانت المواهب متساوية (**الخطاب الثاني**، 154). لكن، تطوّرت مرحلة التعدين والزراعة تدرّجًا إلى حالة من التفاوت، مع بدء القانون والمِلكية وتمييز الغني من الفقير: «كان الأقوى ينجز قدرًا أكبر من العمل؛ بينما حوّل الأذكى عمله إلى فرصة أفضل؛ ووجد الأكثر براعة طرائق لتقصير زمن عمله... وعند العمل بقدر متساوٍ، كان الشخص يكتسب قدرًا كبيرًا بينما الآخر لا يكاد يحصل على ما يكفيه للعيش» (**الخطاب الثاني**، 154-155).

§3- مرحلة المجتمع المدني والسلطة السياسية

1 - بحسب روسو، السلطة السياسية، جزئيًا، حيلةٌ من الأغنياء، أي لم تكن حالة تشير إلى سلطة الأقوى على الأضعف. بل كان الميثاق الاجتماعي الأول احتياليًا في الحقيقة، حيث الأغنياء يهيمنون على الفقراء ويخدعونهم. كان الشر الجوهري هو التفاوت الاقتصادي، حيث ضَمِن الأغنياء الملكيات، بينما حصل الفقراء على القليل أو لم يحصلوا على شيء قط. لكن الفقراء، الذين لم يستشعروا العواقب، كانوا مستعدّين للإذعان للقانون والسلطة السياسية كعلاج

للنزاع والاضطراب لمجتمعٍ زراعي بلا حكومة (**الخطاب الثاني**، 158 وما بعدها)[12].

عكست الصيغة المكرّسة من الحُكم المكرّس التفاوتات الأكبر أو الأقل بين الأفراد في وقت تكرّست السلطة السياسية. وإذا كان شخص ما متفوّقًا في السلطة والثروة، فسيُنتَخب ذلك الشخص وحده حاكمًا، لتصبح الدولة ممكنة. وإذا كان ثمّة عدد من الأشخاص المتساوين تقريبًا متفوّقًا على الباقي، فستكون أرستقراطية؛ بينما إذا كانت ثروات جميع الناس ومواهبهم متقاربة، فستكون ديمقراطية. وفي جميع الأحوال، كانت السلطة السياسية تضيف تفاوتًا سياسيًّا إلى أنماط التفاوت الموجودة أساسًا (**الخطاب الثاني**، 171 وما بعدها).

تضع الصفحات الأخيرة من **الخطاب الثاني** الخطوط العريضة لـ «تقدّم التفاوت»، كما يسمّيه روسو، في ثلاث مراحل: «كان تكريس القانون والحق في التملّك هو المرحلة الأولى، تنصيب الحاكم هو الثانية، وكانت الثالثة والأخيرة هي تحول السلطة الشرعية إلى سلطة اعتباطية. بذلك، حُدِّدت مكانتا الأغنياء والفقراء عبر الفترة الأولى، مكانتا الأقوياء والضعفاء في الثانية، والحاكم والعبد في الثالثة، التي تُعتبر آخر درجات التفاوت، والحد الذي تُفضي إليه جميع الفترات الأخرى في نهاية المطاف، إلى أن تقوم ثورات جديدة بحل الحكومات تمامًا أو تقريبها من مؤسّستها الشرعية» (**الخطاب الثاني**، 172).

إذًا، أكملت الأمور أخيرًا دائرة كاملة: بدأت البشرية بحالة الطبيعة (أولى المراحل الثقافية الأربع قبل المجتمع المدني)، حيث الجميع متساوون فيها. ووصلت أخيرًا إلى المرحلة القصوى من التفاوت، حيث أصبح الجميع متساوين مجدّدًا لأنهم لا يمتلكون شيئًا، ولم تعد ثمّة قوانين خلا إرادة

(12) ثمّة نماذج أخرى لأصل الحُكم - الاستيلاء، والخضوع لحاكم مطلق (ما أشار إليه لوك بوصفه مَلَكية مطلقة)، السلطة الأبوية، الخضوع للاستبداد - يرفضها روسو باعتبارها قليلة الاحتمالية (**الخطاب الثاني**، 161-168).

الحاكم الذي تقوده أهواؤه: «اختفت أفكار الخير ومبادئ العدالة [التي نشأت مع ميثاق الحُكم] مرة أخرى. هنا، عاد كل شيء إلى... حالة جديدة من الطبيعة مختلفة عن الأولى التي بدأنا بها، في حقيقة أن الأولى كانت حالة الطبيعة في نقائها؛ بينما هذه الأخيرة هي ثمرة فرط الفساد» (**الخطاب الثاني**، 177).

2 – في الفقرة الأخيرة من **الخطاب الثاني**، يعمد روسو، عبر الإشارة إلى توافه ورذائل، ومواطن بؤس الحضارة المعاصرة التي كان قد وصفها، إلى طرح خُلاصته الأساسية كما يأتي: «... هذه [الحالة من المجتمع والثقافة، الموصوفة أعلاه] ليست الحالة الأصلية للإنسان؛ و... إنها روح المجتمع فحسب، والتفاوت الذي تولده، والذي يغيّر ويحول بالتالي، جميع ميولنا الطبيعية» (**الخطاب الثاني**، 180). ومجدّدًا: «هذا الشرح يستتبع أن التفاوت، غير الموجود تقريبًا في حالة الطبيعة، يأخذ قوته ونموه من تطوّر ملَكاتنا وتقدّم العقل البشري، ليصبح في نهاية المطاف مستقرًّا وشرعيًا عبر تكريس المِلكية والقوانين» (**الخطاب الثاني**، 180).

بمقدورنا القول إنه، بحسب روسو، ثمّة عمليتان مرتبطتان تحدثان عبر التاريخ.

الأولى هي التحقّق التدرّجي لكمالنا، أي قدرتنا على تحقيق إنجازات تقدّمية وتحسينات مستمرّة في الفنون والعلوم، وفي ابتكار المؤسّسات والصيغ الثقافية عبر الزمن.

أما العملية الثانية، فهي اغترابنا المتعاظم بيننا في مجتمع منقسم بفعل التفاوتات المتنامية. ولقد تسبّبت هذه التفاوتات في ظهور رذائل الاعتزاز بالنفس المتقد في دواخلنا، رذائل الكبرياء والزهو إلى جانب إرادة الهيمنة، كما أدت إلى التملق والخنوع عند الطبقات الأدنى. وتجتمع هاتان العمليتان لتمكين حُكم السلطة السياسية الاعتباطية، وإبقاء الأغلبية العظمى في حالة تبعية ذليلة للأغنياء وأصحاب السلطة (**الخطاب الثاني**، 175).

§4- الارتباط بالعقد الاجتماعي

1 - من الغريب، كما افترضت، أن على روسو القول إن الإنسان خيّر بطبعه، وإننا سنصبح سيئين بفعل المؤسّسات الاجتماعية؛ إذ، كما رأينا، إن البشر البدائيين كسالى، عديمو التفكير، وإن كانوا وحوشًا سعداء سيصبحون، كما يبدو، حالما تتشكّل الجماعات الاجتماعية، أكثر زهوًا وسعيًا إلى الهيمنة، ويعملون على أن يكونوا سادة على أولئك الذين يمتلكون قدرًا أقل، أو أن ينحدروا إلى التذلل والخنوع أمام من يمتلك قدرًا أكبر[13]. تعمل عقولنا على توسيع رغباتنا ومضاعفتها إلى ما لا نهاية؛ كلّما ازداد عيشنا ضن رأي الآخرين، وكانت اختلافاتنا الطبيعية ملائمة للزهو والعار. لمَ، إذًا، لا تكون الطبيعة البشرية سيئة في جذورها، ما دامت الحياة الاجتماعية لا تتوقّف عن إظهار مدى سوء طبيعتنا الفعلية؟ أجل، إننا قابلون للكمال: يمكن تطوير إمكاناتنا بفعل الثقافة عبر الزمن من دون حد واضح، ويمكن المؤسّسات التي تصون هذه الإنجازات أن تُكافَأ ويحافَظ عليها كما ينبغي. لكن، إذا لم نكن قابلين للكمال إلا على حساب البؤس والرذيلة فحسب، كيف يمكن طبيعتنا أن تكون خيرة؟

في اعتقادي، ثمّة سببان في الأقل لكون روسو راغبًا في القول إن طبيعتنا خيّرة[14]. الأول، هو أنه يرفض مظاهر محدّدة من الأرثوذكسية المسيحية، خصوصًا العقيدة الأوغستية (Augustinian doctrine) بشأن الخطيئة الأصلية. وكان أحد الآراء بشأن العبودية والمِلكية الخاصّة، عند الآباء المؤسّسين للكنيسة، يشير إلى أن الربّ أقر هذه المؤسّسات كعلاجات لنزوعنا إلى الخطيئة. وقد بدأت هذه النزعات مع الهبوط من الجنة، وهي كامنة الآن في طبيعتنا الخاطئة، ولا يمكن تلطيف تأثيرها إلا عبر عناية الربّ؛ وإن دور القانون والمؤسّسات الاجتماعية هو لاحتوائها فحسب.

---

(13) كما قال كانط مرة بفظاظة عن رفاقه النمساويين، ساخرًا من ألقابهم: «غالبًا ما يكونون متردّدين، إذا كان عليهم أن يحاولوا الهيمنة أو التذلل».

(14) يلاحَظ أن روسو حريص بشأن كيفية فعل هذا، كما نجد في تعليقاته على المنهجية في **الخطاب الثاني**، 103، 105، 180.

يود روسو القول لهذه العقيدة الأوغستية: على العكس، إن العبودية والملكية الخاصّة تطوّرات تاريخية، ونتيجة للتغيّرات التدرّجية في النزعات البشرية تحت تأثير الممارسات الاجتماعية ضمن ظروف محدّدة. وقد قطع هذا التطوّر الطويل مسارًا محدّدًا. ومن الأساس عند روسو إن هذا التطوّر قد يكون مختلفًا؛ إذ يشير إلى أن الحوادث المختلفة والاجتماعات المصادِفة للمسبّبات الخارجية (**الخطاب الثاني**، 140)، بحسب فهمي لطريقة حديثه، ليست حتمية[15].

2 – ثمّة رأي آخر يرفضه روسو: إنه رأي هوبز. هو يقول إن رذائل الكبرياء والزهو، وغيرها، التي (بحسب قراءته لهوبز) تسم حالة الطبيعة عند هوبز، ليست طبيعية عند الإنسان (**الخطاب الثاني**، 128 وما بعدها). هذه الرذائل ومواطن البؤس التي تؤدّي إليها نتيجة للاعتزاز بالنفس غير الطبيعي أو المنحرف. إنها نتاج مسار محدّد من التاريخ. وما هو طبيعي لنا، الاعتزاز بالنفس الطبيعي الخاص بنا، كما أسلفنا، هو اهتمام عميق بإيجاد مكانة اجتماعية آمنة إلى جانب الآخرين، متناغمة مع الاعتراف المتبادل ومبدأ المعاملة بالمثل. هذا الأمر شديد الاختلاف عن الزهو والكبرياء وإرادة الهيمنة. لا توجد الطبيعة البشرية، كما يصفها هوبز، إلا في المرحلة الأخيرة من الثقافة عند روسو (حالة الطبيعة في المعنى القانوني عند لوك). فلنتذكر أن هذه المرحلة لا تظهر إلا بعد تطوّر:

(1) التعدين والزراعة؛

(2) تفاوتات كبيرة في المِلكية الخاصّة، بما فيها مُلكية الأرض؛

(3) تقسيم المجتمع، حيث يكون بعضه تحت إدارة الآخرين، بالتالي معتمدًا عليهم؛

(4) تزايد هذه التفاوتات بفعل الاختلافات في المواهب الطبيعية الأصلية،

---

(15) يُنظر الملحق أ في نهاية هذه المحاضرة من أجل توضيح أكبر للعقيدة المسيحية الخاصّة بالخطيئة الأصلية، من ملاحظات محاضرة رولز في عام 1981. (المحرّر)

حيث ثمّة من هو مُدرّب ومتعلّم، مع وجود بعض الأشخاص الأكثر تدريبًا وتعليمًا من الباقين.

هذه السمات هي التي تقود الناس، في حال غياب الالتزام المؤسّساتي العمومي الفاعل لصون المساواة، لأن يجدوا أن علاقاتهم متضادة. إنها تُظهِر المجتمع كحلبة منافسة، خدش تنافسي من كل شخص ضد الجميع. بحسب روسو، يصف هوبز الناس الذين تقولبت شخصياتهم وأهدافهم بفعل هذه الأحوال الاجتماعية.

ثمّة نقطة أخرى ضد هوبز، كما يقرأه روسو، هي أن حالة الحرب التي يقدمها هوبز تعتمد على عواطف الكبرياء والزهو. لكن، بحسب روسو، تقتضي ضمنًا وجود تطوّر ثقافي وفكري محدّد، والذي يقتضي ضمنًا بدوره وجود مؤسّسات اجتماعية محدّدة. عند روسو، لم يكن الإنسان البدائي قادرًا على الكبرياء والزهو والرذائل الأخرى للحضارة. وحده حب الذات (الذي يتبدى في رغبات كتلك التي من أجل الطعام، الشراب، النوم [**الخطاب الثاني**، 116]) والشفقة هما اللذان يكونان، ضمن هذا السياق، طبيعيين عند روسو. لم يكن الزهو والكبرياء، والرذائل الناجمة عن الاعتزاز بالنفس المتقد، موجودة في المراحل الأولى، لكنها لم توجد إلا بعد فترة طويلة لاحقة.

3 - **الخطاب الثاني** هو أحد أكثر أعمال روسو تشاؤمية. وفي زمن كتابة **عن العقد الاجتماعي** (عندما كتب عبارته الموجهة إلى ماليرب من **الحوار 1** المقتبَسة سابقًا) ما عاد يعتقد أن ثمّة عصرًا أفضل في أي مرحلة من الماضي، وبدأ النظر أكثر إلى المستقبل، أو ربما كان أفضل مما هو ممكن. إنه يؤمن الآن بأنه يمكن في الأقل تصوّر صيغة شرعية من الحُكم ومنظومته من المؤسّسات، حيث سيكون، مع الحظ الجيد، عادلًا، سعيدًا، ومستقرًّا بقدر معقول. وسيكون أعضاؤه متحرّرين من الرذائل الأخطر للاعتزاز بالنفس المتقد كالزهو والادّعاء، النفاق والجشع. ليس من المحتم أننا سنصبح أسوأ فأسوأ؛ يمكننا أن نصبح أفضل.

مع ذلك، إذا كان **العقد الاجتماعي** سيقدم مبادئ الحق السياسي لمجتمع عادل، وعملي، ومستقرّ، لن يكون ثمّة انحراف كبير. سيصل اعتقاد روسو إلى أن الطبيعة البشرية خيّرة، وأننا سنصبح سيئين بفعل المؤسّسات الاجتماعية، إلى هذين الطرحين:

(أ) تمارس المؤسّسات الاجتماعية وشروط الحياة الاجتماعية تأثيرًا مهيمنًا ستتطوّر من خلاله النزعات البشرية، وتعبّر عن ذاتها عبر الزمن. وعند تحقّق ذلك، ستكون بعض هذه النزعات خيّرة، وأخرى سيئة.

(ب) يوجد مخطّط واحد في الأقلّ، سيكون عمليًا بقدر معقول، لمؤسّسات سياسية شرعية تحقّق مبادئ الحق السياسي وتلبي احتياجات الاستقرار المؤسّساتي والسعادة البشرية في آن.

لذلك، حقيقة أنّ طبيعتنا خيّرة تعني أنها تسمح بوجود مخطّط لمؤسّسات سياسية عادلة، مستقرّة، وسعيدة. ويخبرنا روسو، في **العقد الاجتماعي**، عن ماهية هذا المجتمع وكيفية إمكان نشوئه. الهدف من سرد روسو مسيرة الرذيلة في **الخطاب الثاني** هو إظهار أننا لا نحتاج إلى رفض فكرة خيرنا الطبيعي. وإن السبب المطروح هو أن الغاية المثلى للتعاون الاجتماعي (الموجودة في **العقد الاجتماعي**) متناغمة مع طبيعتنا لو كانت فكرة الخير الطبيعي صحيحة. وبينما يخفف **العقد الاجتماعي**، بدرجةٍ ما، تشاؤمية **الخطاب الثاني**، يقدم العمل الأسبق الخلفيةَ للمشكلة التي يطرحها روسو في العمل اللاحق.

نخلص إلى أن الطبيعة البشرية خيّرة في السياق الذي تكون فيه الترتيبات السياسية العادلة والمستقرّة والاجتماعية ممكنة في الأقل. ويتشكّل علاج مشكلتنا في عالم اجتماعي منظّم على نحو ملائم ليتناغم مع طبيعتنا الفعلية والحالة الطبيعية من الاعتزاز بالنفس الخاص بنا. بذلك، فإن الفقرة الافتتاحية للكتاب 1 من **العقد الاجتماعي**، يقول: «أود البحث في ما إذا كان ثمّة إمكان لحُكم شرعي ومعوَّل عليه للإدارة في النظام المدني، يتعامل مع البشر كما هم، ومع القوانين بقدر صلاحيتها. وسأحاول دائمًا أن أوائم في هذا البحث بين ما

يسمح به الحق مع ما تقتضيه المصلحة، حيث لا يكون ثمّة صدام بين العدالة والمنفعة».

4- الآن، يبرز السؤال: ما مدى الخير الذي يعتقد أن الطبيعة البشرية تمتلكه حقًّا؟ عبر طرح هذا السؤال، أفترض أن بالإمكان تمثيل الطبيعة البشرية (بهدف الإجابة عن هذا السؤال) عبر المبادئ الأكثر جوهرية للسيكولوجيا البشرية، بما فيها مبادئ التعليم بأنماطه كلها. نمتلك هذه المبادئ على نحو محق عندما يكون بوسعنا، إلى جانب مبادئ السوسيولوجيا السياسية السائدة، أن نعطي في الأقلّ توصيفًا معقولًا لأنماط الفضائل والرذائل، والأهداف والتطلّعات، والغايات النهائية والرغبات، وغيرها - باختصار، نمط الشخصية - التي سنمتلكها ضمن ظروف اجتماعية وتاريخية مختلفة. إن مبادئ الطبيعة البشرية شبيهة بوظيفة: بافتراض وجود الشروط الاجتماعية والتاريخية، تعمل هي على تحديد أنماط الشخصية التي ستتطوّر وتُكتَسب في المجتمع.

وبقبول هذا التعريف، ستعتمد معرفة ما إذا كانت الطبيعة البشرية خيّرة، كما يبدو، على أمرين:

(أ) على مدى الشروط التاريخية وتنوّعها، والتي يمكن مجتمع **العقد الاجتماعي** أن ينشأ ضمنها؛

(ب) ما إذا كان يمكن الوصول إلى تلك الشروط من معظم الشروط المختلفة الأخرى، أو من كثير منها.

فلنفترض أننا عاجزون عن الوصول إلى الشروط التي تهيّئ لمجتمع عادل، وسعيد ومستقرّ من نقطة وجودنا: إننا ماضون بقدر كبير جدًا في طريق الرذيلة والفساد، وعاجزون عن التعاون على حل مشكلاتنا. أمر مؤسف بالنسبة إلينا. لكن فلنفترض كذلك أننا عاجزون عن فعل هذا في معظم الشروط التي تنشأ عن تاريخنا المديد. إذًا، لا نكاد نستطيع تخفيف تشاؤمية **الخطاب الثاني**.

يقول ماسترز (Masters)، في مقدّمة طبعته الجديدة لـ **الخطاب الثاني** ما يأتي: «يكاد يكون وحيدًا في قرنه، يبدو أنّ روسو عرض الطبيعة البشرية كنوع حيواني تعمد طبيعته إلى تحديد نمط جيد وصحّي من الحياة، لكن تسبّب تطوّره في جعل الوصول إلى الحياة الجيدة على نحو طبيعي متعذّرًا (في الأقلّ لمعظم من يعيشون في المجتمعات المتحضّرة)».

أتّفق مع هذا الرأي، وليس ثمّة شيء مما قلت يتناقض مع هذا. كذلك، إنه يتلاءم مع العلاقة بين **الخطاب الثاني** و**العقد الاجتماعي** التي طرحتها: تحديدًا، إن [الكتاب] الأخير يفسّر كيفية ترتيب المؤسّسات في عالم اجتماعي، حيث لا يمكن الرذائل ومواطن البؤس التي برِّرت في [الكتاب] الأول، والتي نراها الآن في معظم العصور، وفي ثقافتنا وحضارتنا، أن تنشأ.

إن إجابة روسو هي: يجب أن ننظم مؤسّساتنا السياسية والاجتماعية وفقًا لاشتراطات التعاون المُعبَّر عنها في العقد الاجتماعي (**العقد الاجتماعي**، 1.6): هذه الاشتراطات هي التي تضمن، إذا تحقّقت فعلًا، أن تؤمن تلك المؤسّسات حريتنا الأخلاقية، المساواة السياسية والاجتماعية، والاستقلالية. كما أنها تمكّن من حريتنا المدنية وتمنع الشرور والرذائل التي ستجتاحنا في الأحوال الأخرى.

المحاضرة الأولى عن روسو (1981): الملحق أ

روسو: مبدأ الخير الطبيعي للطبيعة البشرية

§1 – التعارض مع الخطيئة الأصلية

لنبدأ بمقارنة رؤية روسو بالعقيدة الأرثوذكسية على صعيد الخطيئة الأصلية، وهي تتضمّن هذه الأجزاء: (أ) الكمال الطبيعي الأصلي للزوج الأول، آدم وحواء. (ب) كان الخطأ خطأهما، وفعلًا من أفعال الإرادة الحرّة، بطبيعة لا عيب فيها. (ج) كان الدافع فيها الكبرياء والإرادة الذاتية. (د) إن عقاب

خطيئتهما وفسادها ظاهران في الشهوة وينتشران بالفعل الجنسي. (هـ) إننا الآن مسؤولون جميعًا ومشاركون في خطيئتهما؛ حيث إن (و) طبيعتنا الآن ملأى بالندوب وعرضة للموت والبؤس. (ز) يكمن الخلاص في العناية الإلهية فحسب.

باستحضار هذه النقاط في الذهن، لاحظوا أن روسو يرفضها الواحدة تلو الأخرى: (أ) الحالة الطبيعية (حالة الطبيعة) ليست حالة من الكمال الطبيعي، لكنها حالة بدائية تكون فيها إمكاناتنا للكمال وعقولنا وحساسياتنا الأخلاقية غير متطوّرة. ولا تُدرَك إلا في المجتمع بفعل تغيّرات كثيرة عبر الزمن. (ب) البؤس البشري والرذائل الحالية والقيم الخاطئة ليست متجذّرة في الخيارات الحرّة، بل تنشأ كعاقبة للحوادث التاريخية السيئة والميول الاجتماعية. (ج) يُنكر روسو قدرة الزوج الأول على التصرّف بفعل الكبرياء والإرادة الذاتية؛ إذ إن هذه الدوافع غير موجودة إلا ضمن المجتمع. (د) تنتشر الرذيلة والقيم الخاطئة عبر المؤسّسات الاجتماعية، حيث يستجيب كل جيل لها. (هـ) يكمن الخلاص في أيدينا.

إن تصوّر روسو للتطوّر التاريخي والاجتماعي علماني وطبيعي، كتصوّر الآخرين في عصر التنوير: ديدرو، كوندورسيه (Condorcet)، دالمبير (d'Alembert)، وغيرهم. (يُقارن تصوّره بتصوّر هيوم).

§2– روسو مناقضًا هوبز: معنى آخر للخير الطبيعي – كمقدّمة للنظرية الاجتماعية

على الرغم من أن روسو يرفض الخطيئة الأصلية (كما فعل هيوم وكثيرون آخرون، وبشيء من الحِدّة)، إلا أنه يرفض أيضًا عناصر رؤية هوبز. تحديدًا، أعتقد (سواء أكنت مصيبًا أم لا) أن هوبز أكّد أن الكبرياء والزهو، وإرادة الهيمنة، محفّزات رئيسة أو أصلية أو مبادئ سيكولوجية للطبيعة البشرية وهي تبرّر جزئيًّا السبب الذي تكون فيه حالة الطبيعة حالة حرب. يرفض روسو ذلك،

وينسب هذه النزعات إلى المجتمع. في الحالة البدائية من الطبيعة، الناس مدفوعون بحاجاتهم الطبيعية فحسب، وينقادون إلى حبّ الذات (amour de soi)، ويُكبحون بالشفقة الطبيعية.

رفض روسو أيضًا رأي هوبز القائل إنه يمكن اختزال الصيغ الظاهرية من الشفقة ومشاعر المحبّة الأخرى إلى حبّ الذات. ويؤكّد أن الشفقة وحبّ الذات متمايزان؛ في الحقيقة، إن حبّ الذات المنقاد بالعقل والمُلطَّف بإظهار الشفقة، يقدم، ضمن شروط اجتماعية وطرائق تعليم ملائمة، الأساس السيكولوجي والملطِّف للسلوك الإنساني والأخلاقي.

3§- إمكانات إيجاد مجتمع حسن التنظيم

الآن، لنسأل عن موضوع هذه الجدالات بشأن الطبيعة البشرية الأصلية ونزعاتها. لنقل إن الجميع يتّفقون على أنه بافتراض وجود البشر كما هم عليه، كثر منهم مدفوعون بالكبرياء والزهو وإرادة الهيمنة، في الأقل في بعض المناسبات؛ والتي يكون كثير منها، بقدر كافٍ، عاملًا سياسيًّا أساسيًّا. ما الاختلاف الذي سيُحدثه هذا الأمر في ما إذا كانت هذه النزعات أصلية أم مشتقّة؟ وهل نعرف ما نعنيه بهذا التمييز؛ وهل يمكننا تمييزهما في السلوك الفعلي.

يمكن طرح المسألة التي على المحك بهذه الطريقة: افترضوا أننا نعتبر (كما فعل روسو وعصر التنوير) أن البشر وغاياتهم هي الوحدات الرئيسة للتصميم والفعل، علاوة على المسؤولية (التي تُفهَم على نحو ملائم)، حيث تكون أفعالنا جميعًا من المسبّبات الأساسية للتغيير التاريخي والتغيير الاجتماعي. إذًا، إن امتلاك نظرية اجتماعية يعني أن نمتلك، من بين أمور أخرى، نظرية عن وحدات التصميم والفعل هذه؛ ويجب على كل نظرية مماثلة أن تنسب إليها مبادئ أصلية محدّدة تحدّد كيفية عملها بافتراض وجود أوضاع اجتماعية متنوّعة.

الجدول (10-1)

مخطّط العقد الاجتماعي

الجزء 1 مقدّمة 1.1	الجزء 2
(1) 2.1-5.1 يفنّد التوصيفات الخاطئة للسلطة السياسية المستندة إلى أنماط من [التفاوت] بما فيها القوة	(1) 1.3-9.3 يناقش الحكومة بوصفها خاضعة للحاكم، وكمنفذ لقوانين الحاكم؛ كوكيل
(2) 6.1-9.1 يقدم التوصيف الصحيح للسلطة السياسية الشرعية 1.2-6.2 يناقش الحاكم ومصدر القانون	(2) 10.3-18.3 يناقش ما يمكن فعله لمنع الحكومة من اغتصاب سلطة الحاكم: الحاكم كمجلس للشعب 1.4-4.4 يناقش كيفية تنظيم الإرادة العامّة كإرادة للمجالس الشعبية، حيث يمكنها أن تعبر بشكل أفضل عن الإرادة العامّة وأن تصون الحرّية والمساواة
(3) 7.2-12.2 المشرّع ومشكلة الاستقرار	(3) 5.4-8.4 مؤسّسات الاستقرار: دكتاتورية، رقابة، دين مدني الخلاصة 9.4

المصدر: منقول مع التعديل عن مناقشة هيلَيْل غيلدين في: Hilail Gildin, *Rousseau's Social Contract* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), pp. 12-17.

بذلك، فإن ما هو على المحك فعلًا في هذه الجدالات بشأن الطبيعة البشرية الأصلية هي احتمالات تغيير اجتماعي أساسي والحكمة من تبنّي هذه الوسيلة أو تلك بالنسبة إليها، بالنظر إلى وضعنا التاريخي والاجتماعي الحالي. وما لم نضطر إلى العمل في الظلام، يجب أن نكون قادرين على تفسير كيفية تفعيل مجتمع حر وإنساني حسن التنظيم، وماهيته؛ ولمَا سيكون مستقرًّا وعمليًا، بوجود منظومة بعينها من التعليم عندما تسود الخلفية الملائمة. كذلك،

هل يمكننا الوصول إلى مجتمع كهذا في وضعنا الحالي من دون استخدام الوسائل التي تدفع السمات السيكولوجية للهيمنة علينا، والتي يمكنها ذاتها أن تجعل إمكان تحقّق هذا المجتمع مستحيلًا؟

في **إميل**، يناقش روسو النظرية السيكولوجية التي يعتقد أنها تجعل المجتمع حسن التنظيم ممكنًا ومستقرًا في آن. يتطلّب ذلك أن تكون جميع السلطات القسرية، والعمومية وسواها، مستندة إلى مبادئ يمكن الأشخاص منحها لأنفسهم كأشخاص أخلاقيين أحرار، وأن تُقصي التبعية الشخصية.

روسو: الملحق ب

تعليقات على الجدول (10-1):

(1) عبر تنحية 1.1 و9.4 (أي الفصلين الأول والأخير من **العقد الاجتماعي**)، سيتضمّن كل كتاب أجزاء متساوية بعدد متساوٍ من الفصول.

(2) لن يكون واضحًا، إلا عند الوصول إلى 10.3-18.3 (في القسم الثاني من الجزء 2)، أن على الحاكم أن يكون ممثلًا لمجلس شعبي، وأن عليه الاجتماع في فترات محدّدة ودورية (يُقارن مع 1.13.3).

لائحة بمؤلفات روسو

1750 *Discours sur les sciences et les arts* («First Discourse») (Written 1749)

1752 *Le Devin de Village* (opera)

1755 *Discours sur l'origine de l'inégalité* («Second Discourse»)

«Economie Politique» (article in Diderot's *Encyclopédie*)

1756 «*Lettre sur la Providence*» (reply to Voltaire's «*Poème sur le désastre de Lisbonne*»)

1758 *Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles*

1761 *La Nouvelle héloïse*

1762	*Writing of four biographical letters to Malsherbes*
	Emile
	Contrat social
	«Lettre à Christophe de Beaumont» (Reply to the Archbishop of Paris on *Emile*)
1764	*Lettres écrites de la montagne* (Reply to J. R. Tronchin's *Lettres écrites de la campagne*)
1765	*Projet de constitution pour la Corse*
1766	*Confessions* (1st part- completed on return to France) Published 1781
1772	*Considérations sur le gouvernement de Pologne*
1772-1776	*Dialogues: Rousseau juge de Jean-Jacques*
1776-1778	*Les Rêveries du promeneur solitaire*

المراجع

Cassirer, Ernst. *The Question of Jean-Jacques Rousseau*. Peter Gay (trans.). New York: Columbia University Press, 1954.

Cohen, Joshua. «Reflections on Rousseau: Autonomy and Democracy.» *Philosophy and Public Affairs* (Summer 1986).

Cranston, Maurice. *The Early Life and Works of Jean-Jacques Rousseau, 1712-1754*. New York: Penguin, 1983.

_______. Introduction to his Translation of the [Rousseau], *Social Contract*. [Harmondsworth:] Penguin, 1968. pp. 9-25 (Critical), pp. 25-43 (Biographical).

Dent, N. J. H. *Rousseau*. Oxford: Blackwell, 1988.

_______. *A Rousseau Dictionary*. Oxford: Blackwell, 1992.

Gay, Peter. *The Enlightenment: An Interpretation*. 2 vols. [New York :] Knopf, 1969; on Rousseau, pp. 529-552 (re *La Nouvelle héloïse*, pp. 240f).

Gildin, Hilail. *Rousseau's Social Contract*. Chicago [and London: University of Chicago Press], 1983.

Green, F. C. *Jean-Jacques Rouseau: A Study of His Life and Writings*. Cambridge: [Cambridge University Press], 1955.

Grimsley, Ronald. *The Philosophy of Rousseau*. [London: Oxford University Press], 1973.

Lovejoy, Arthur O. *Essays in the History of Ideas*. [Baltimore:] Johns Hopkins, 1948. Contains «The Supposed Primitivism of Rousseau's Discourse on Inequality.»

Masters, Roger. *Rousseau*. Princeton, 1968.

Miller, James. *Rousseau: Dreamer of Democracy*. [New Haven, Conn. and London:] Yale [University Press], 1984.

Neuhouser, Frederick. «Freedom, Dependence, and the General Will.» *Philosophical Review* (July 1993).

Shklar, J. N. *Men and Citizens*. [Cambridge:] Cambridge University Press, 1969.

الفصل الحادي عشر

المحاضرة الثانية عن روسو

العقد الاجتماعي: الافتراضات والإرادة العامّة (1)

§1- مقدّمة

1 - في المحاضرة السابقة، حاولنا أخذ لمحة عن المسائل والمشكلات التي دفعت روسو إلى كتابة **العقد الاجتماعي**. قلت إن اهتماماته كانت أوسع من اهتمامات هوبز ولوك: كان هوبز معنيًا بتجاوز مشكلة الحرب الأهلية المثيرة للشقاق، بينما كان اهتمام لوك منصبًا على تبرير المقاومة ضد الملك ضمن دستور مختلط. لكن روسو ناقد للثقافة والحضارة: يشخّص، في **الخطاب الثاني**، الأمور التي يعتبرها الشرور المتجذّرة في المجتمع، ويلتقط الرذائل ومواطن البؤس التي تبرز عند أعضائه. ويتوق إلى تفسير سبب نشوء هذه الشرور والرذائل، ويصف، في **العقد الاجتماعي**، إطار العمل الرئيس لعالم سياسي واجتماعي لا يمكن [هذه الشرور والرذائل] أن تكون موجودة فيه.

يبيّن **العقد الاجتماعي** الخطوط العريضة لمبادئ الحق السياسي الذي يجب أن يتحقّق في المؤسّسات، لو كنا سنمتلك مجتمعًا عادلًا وعمليًا، ومستقرًّا وسعيدًا بقدر معقول. وأشرتُ إلى قول روسو إن الطبيعة البشرية خيّرة، وإننا سنصبح سيئين بفعل المؤسّسات الاجتماعية، يفضي إلى طرحين:

أولًا، تمارس المؤسّسات الاجتماعية وشروط الحياة الاجتماعية تأثيرًا مهيمنًا ستتطوّر من خلاله النزعات البشرية وتعبّر عن ذاتها عبر الزمن. بعض

النزعات خيّر، وبعضها سيئ؛ ويعتمد تشجيع أحد الصنفين وإظهار نفسه على الشروط الاجتماعية.

ثانيًا، يوجد مخطّط واحد في الأقل يكون عمليًا بقدر معقول، لمؤسّسات سياسية شرعية تحقّق مبادئ الحق السياسي وتلبّي احتياجات الاستقرار والسعادة البشرية في آن. بذلك، تكون طبيعتنا خيّرة في كونها تسمح بوجود مثل هذا العالم الافتراضي.

2 - فلنتأمّل مرة أخرى الفقرة الافتتاحية لمقدّمة الكتاب الأول من **العقد الاجتماعي**: «أود البحث في ما إذا كانت ثمّة إمكانية لحكم شرعي ومعوَّل عليه للإدارة في النظام المدني، يتعامل مع البشر كما هم، ومع القوانين بقدر صلاحياتها. وسأحاول دائمًا أن أوائم في هذا البحث بين ما يسمح به الحق مع ما تقتضيه المصلحة، حيث لا يكون ثمّة صدام بين العدالة والمنفعة». وإن إظهار روسو تفكيره بوصفه عقلانيًا، وإشارته إلى ما هو ممكن، واضحان من خلال قوله إنه يعني التعامل مع البشر كما هم، ومع القوانين بقدر صلاحياتها. ولضمان الاستقرار والسعادة في آن، يجب تحقيق تلاؤم بعينه بين ما يسمح به الحق وما تقتضيه المصلحة، وإلا فإن العادل والنافع سيتعارضان، ولن يكون النظام المستقرّ والشرعي ممكنًا.

لنلاحظ أن ثمّة غموضًا في قول روسو إنه يعني التعامل مع البشر كما هم. بالتأكيد، هو لا يعني البشر كما يراهم الآن، مع جميع الرذائل وعادات الحضارة الفاسدة (كما يصفها في **الخطاب الثاني**)، بل هو يعني البشر كما هم وفقًا للمبادئ والنزعات الرئيسة للطبيعة البشرية. هذه النزعات والمبادئ هي التي ستمكّننا، عبر الإحالة إليها، من تفسير أنماط الفضائل والرذائل، والأهداف والتطلّعات، الغايات النهائية والرغبات - باختصار، أنماط الشخصيات - التي يمتلكها البشر ضمن ظروف اجتماعية مختلفة. وتتضمّن هذه المبادئ والنزعات أمورًا محدّدة كالقدرة على امتلاك الإرادة الحرّة (لتمييز الأسباب الصالحة وللتصرّف في ضوئها) والقابلية للكمال (إمكان التحسّن الذاتي خلال التطوّر التاريخي لملَكاتنا عبر الثقافة). كما تتضمّن

المظاهر السيكولوجية الرئيسة حبّ الذات والكرامة الشخصية، كما تُفهَم الأخيرة بمعناهما الواسع، بحسب كانط.

3 - عبر مناقشة أي تصوّر سياسي إلى جانب تصوّره الخاص عن الحق والعدالة، ثمّة أربعة أسئلة يجب تمييزها، وهي تحديدًا:

(1) ما المبادئ المنطقية أو الحقيقية للحق السياسي والعدالة بحسب هذا التصوّر؛ وكيف يُكرَّس تصحيح هذه المبادئ؟

(2) ما المؤسّسات السياسية والاجتماعية العملية والممكنة التي تحقّق القدر الأكبر من التنفيذ الفاعل لهذه المبادئ، وتُبقي المجتمع مستقرًّا عبر الزمن؟

(3) ما الطرائق التي يتعلّم البشر عبرها مبادئ الحق، ويكتسبون الدافع للتصرّف انطلاقًا منها، ويؤكّدون التصوّر السياسي الذي ينتمون إليه؟

(4) كيف يمكن نشوء مجتمع يحقّق مبادئ الحق والعدالة هذه؛ وكيف نشأ في بعض الحالات الفعلية، في حال وجودها؟

الآن، سأشرح فكرة الميثاق الاجتماعي كما قُدِّمت في السؤالين الأولين. وأنطلق في مناقشتها من حالة افتراضية راسخة مستمرّة يتحقّق فيها الميثاق الاجتماعي بشكل تام ومتوازن. قد تتغيّر المؤسّسات والقوانين الاجتماعية من زمن إلى آخر، لكن بنيتها الأولية تبقى حقة وعادلة. سنطرح حينئذ السؤال الأول: ما مبادئ الحق في هذا المجتمع؟ الإجابة، بعبارة واحدة، هي: يجب أن تعبّر عن بنود الميثاق الاجتماعي. وسنعاين هذه العبارة لاحقًا.

سنطرح من ثم السؤال الثاني: ما المؤسّسات السياسية والاجتماعية التي تحقّق القدر الأكبر من التنفيذ الفاعل لهذه المبادئ وتُبقي المجتمع مستقرًّا بمرور الزمن؟ الإجابة عن هذا السؤال هي: مظاهر عامة محدّدة من البنية الرئيسة للمجتمع السياسي تحقّق بالضرورة بنود الميثاق الاجتماعي. وكمثال على ذلك، لدينا كيفية تحقيق البنية الرئيسة لثلاثة مظاهر أساسية من المساواة، لندرك: كيف تعزّز موقفًا متساويًا واحترامًا لجميع المواطنين؛ كيف تحقّق سيادة

القانون، حيث يُطبَّق على الجميع وينشأ من الجميع؛ وكيف تؤمِّن مساواة مادّية وعادلة بقدر ملائم[1]. ولا بد أن نشرح ما تعنيه هذه الأمور.

أما السؤالان الآخران – الثالث بشأن السيكولوجيا الأخلاقية، والرابع بشأن الأصول التاريخية – فسأؤجلهما إلى المحاضرة التالية.

§2– الميثاق الاجتماعي

1 – لننتقل إلى فكرة الميثاق الاجتماعي، والتي كما يطرحها روسو، الفعل الذي يصبح الناس شعبًا من خلاله (**العقد الاجتماعي**، 1: 2.5). وسأربطها لاحقًا بفكرة الإرادة العامّة (وأفكارها المرافقة المتعدّدة، كالصالح العام والمصلحة المشتركة)، وبأفكار السيادة والقوانين السياسية الأساسية. لكن قبل الشروع في هذا، لاحظوا أن روسو، في الفصول 2–5 من الكتاب الأول من **العقد الاجتماعي**، يحاج، كما يفعل لوك تقريبًا، انطلاقًا من قضية أن السلطة السياسية يجب أن تكون مؤسّسةً على ميثاق اجتماعي. وبطريقة موازية، يحاج أن السلطة السياسية يجب أن تستند إلى الاتّفاق، وأنّ السلطة الأبوية، أو حق الأقوى، أو حق المنتصر في الحرب، ليس كافيًا لتكريس السلطة السياسية. وكما تقول ترويسة الفصل 5: «من الضروري دائمًا، العودة إلى اتّفاق أول» – ميثاق اجتماعي.

من الواضح في إيراد الحجج هذه التفكير القائل إنه بما أن جميع الناس ملوك متساوون، كما يقول لوك (*Second Treatise*, ¶123)، فإننا غير مُلزمين الامتثال لسلطة سياسية إلا إذا نشأت، أو كان يمكن أن تنشأ على نحو ملائم، من موافقتنا كأشخاص أحرار ومتساوين، ومنطقيين وعقلانيين. وسيتبيّن أن كل أساس بديل للسلطة، حال تقويمه، معتمدٌ على افتقارنا إلى واحد أو أكثر من الشروط اللازمة للموافقة المُلزِمة: أي إننا سنفتقر إمّا إلى القدرة، وإمّا إلى

(1) يقتبس فريدريك نيوهاوزر في مقالته «المساواة، والتبعية، والإرادة العامّة» هذه المظاهر الثلاثة من المساواة، يُنظر: Frederick Neuhouser, «Freedom, Dependence, and the General Will,» *Philosophical Review* (July 1993), pp. 386-391.

الفرصة، وإمّا إلى الإرادة الملائمة التي تستلزمها الموافقة. وعلى سبيل المثال، وكما يفسّر روسو في **العقد الاجتماعي**:

(أ) لا يكون القاصرون قبل بلوغهم سنّ الرشد (العقل) منطقيين وعقلانيين بشكل تام بعد، لذا يجب على الأهل أو الأوصياء أن يتصرّفوا نيابةً عنهم إلى أن يبلغوا سنّ الرشد (**العقد الاجتماعي**، 1: 2:1 وما بعدها).

(ب) يفتقر الخاضعون المهزومون لمنتصر في حرب، إلى الفرصة لمنح موافقتهم الحرّة؛ إذ إن إشارات الموافقة في هذه الأوضاع، حتى حين تُمنَح، ستكون قسرية وغير مُلزِمة، حيث سيدفعهم صون الذات إلى الطاعة، وسيكون بمقدورهم التصرّف كما يحلو لهم مجدّدًا، حالما يخسر المنتصر السلطة. ومن العبث التفكير في أن الحق يبدأ ويتناقص بالتوازي مع القوة (**العقد الاجتماعي**، 1:3).

(ج) العبيد «يفقدون كل شيء وهم في القيود، حتى الرغبة في التخلّص منها» (**العقد الاجتماعي**، 1: 8.2)، بذا فهم يفتقرون إلى القدرة والإرادة لمنح موافقتهم الحرّة. لكن البشر ليسوا عبيدًا بحكم الطبيعة: بل إن الخضوع للقوة هو الذي يجعل الإنسان عبدًا، وإن الافتقار إلى الإرادة (الجُبْن) الناتج من العبودية هو الذي يُبقي العبد في القيود (**العقد الاجتماعي**، 4:1).

2 - ننتقل الآن إلى موضوعنا الأساس: الميثاق الاجتماعي كما يطرحه روسو في **العقد الاجتماعي**، 6.1. يحدّد هذا الميثاق شروط التعاون الاجتماعي الذي يجب أن يتجلّى في المؤسّسات السياسية والاجتماعية. أستعرض تصوّر روسو عن الميثاق الاجتماعي في صورة أربعة افتراضات[2]. وهي متضمنة في كيفية طرحه السمات العامّة للميثاق والشروط التي يستند إليها.

الافتراض الأول: يهدف المتعاونون إلى تقديم مصالحهم الأساسية -

---

(2) تعتمد هذه الافتراضات على: Joshua Cohen, «Reflections on Rousseau: Autonomy and Democracy,» *Philosophy and Public Affairs* (Summer 1986), pp. 276-279.

خيرهم المنطقي والعقلاني كما يدركونه. وترتبط اثنتان من هذه المصالح بحبّ الذات في صيغتيه الطبيعيتين الملائمتين: حبّ الذات والكرامة الشخصية.

لا يعتمد حبّ الذات على مصلحة كواحدة من وسائل الرفاه بأنماطه المتعدّدة فحسب، بل يتضمّن كذلك المصلحة في تطوير الاحتماليتين اللتين نمتلكهما كبشر وممارستهما في حالة الطبيعة، واللتين لا تمتلكهما الحيوانات. أولاهما القدرة على امتلاك إرادة حرّة، بالتالي القدرة على التصرّف في ضوء الأسباب الصالحة (**الخطاب الثاني**، 113 وما بعدها)؛ أما الأخرى فهي القابلية للكمال والتحسن الذاتي عبر تطوّر ملَكاتنا وعبر مشاركتنا في الثقافة في تطوّرها عبر الزمن (**الخطاب الثاني**، 114 وما بعدها).

يمكن أن نضيف إليهما قدرتنا على الفكر العقلي (لا مجرّد الصور) (**الخطاب الثاني**، 119–126)؛ قدرتنا على المواقف والعواطف الأخلاقية (**الخطاب الثاني**، 134–137)؛ وقدرتنا على التماهي مع الآخرين (الرأفة والشفقة بحسب ما يلائم الأوضاع) (**الخطاب الثاني**، 131 وما بعدها).

ولتذكّر ما قلته في المحاضرة السابقة، إن حبّ الذات، ككرامة شخصية في صيغتها الطبيعية الملائمة، هو الحاجة التي نمتلكها ليعترف الآخرون بامتلاكنا موقفًا آمنًا، أو مكانة، كأعضاء متساوين في جماعتنا الاجتماعية. وتعني هذه المكانة أننا، على أساس حاجاتنا ورغباتنا، أنّ الآخرين سيضعون قيودًا على سلوكهم، شريطة أن تحقّق ادّعاءاتُنا شروطًا بعينها من المعاملة بالمثل طبعًا. وبدافع هذه الصيغة الملائمة الطبيعية من الكرامة الشخصية، سنكون مستعدّين لمنح المكانة ذاتها للآخرين في المقابل، وسنخدم، بالتالي، القيود التي ستفرضها حاجاتهم ورغباتهم علينا.

3 – الافتراض الثاني: يجب على الأشخاص المتعاونين تقديم مصالحهم ضمن شروط التكافل الاجتماعي مع الآخرين. وهنا يفترض روسو أن الناس وصلوا إلى النقطة التاريخية التي يكون فيها التعاون الاجتماعي بصيغة المؤسّسات السياسية والاجتماعية ضروريًا ومواتيًا تبادليًا. وأصبح التكافل الاجتماعي الآن جزءًا من وضعنا (**العقد الاجتماعي**، 1: 1.6).

لكن، يجب عدم خلط هذه التبعية بالتبعية الشخصية وإرادات الآخرين؛ إذ إن هذه الصيغة من التبعية، كما يعتقد روسو، وكما نعرف من **الخطاب الثاني**، مسؤولة بقدر كبير عن تطوّر الكرامة الشخصية غير الطبيعية، أو المنحرفة كما يتبدّى في إرادة الهيمنة والتسلط على الآخرين، وفي الرذائل الأخرى للحضارة.

ويستحقّ هذا الافتراض الثاني الإشارة إلى أن: روسو لم يعتقد قط أن بمقدورنا الاستقلال عن البشر الآخرين، بل هو يسلم جدلًا بأننا مُلزَمون دائمًا أمام المجتمع بشكل ما، ولا يمكننا العيش من دونه. كما يطرح بالقدر ذاته من الوضوح في **الخطاب الثاني** و**العقد الاجتماعي** أن عدم البقاء في المجتمع ليس من مصلحتنا: في صيغة اجتماعية ملائمة بعينها فحسب، يمكن طبيعتنا بلوغ التعبير والتحقّق التام (**العقد الاجتماعي**، 1: 1.8). لا يجعلنا الميثاق الاجتماعي مستقلّين عن المجتمع، بل إنه يجعلنا معتمدين كليًا على المجتمع ككل، كجسم مندمج. إننا مستقلّون عن جميع الأفراد المواطنين الآخرين كأفراد، لكننا معتمدون كليًا على دولة المدينة «بولِس» (Polis)، كما يقول في **العقد الاجتماعي**، (2: 3.12).

لا يقتصر الأمر على أنّ مجرّد حياة خارج المجتمع ليست ملائمة لنا؛ أو أننا عاجزون عن العودة إلى مرحلة الإنسان البدائي قبل نشوء المجتمع - إلى ذلك المتوحّش الكسول، والمتراخي، وغير المؤذي، بل إن الأمر يتعلّق في أن تلك الحياة ليست ملائمة لطبيعتنا باعتبارنا أصحاب إرادة حرّة، ولأنّنا قابلون للكمال، وكثير من الأمور الأخرى (**الخطاب الثاني**، 102). قال فولتير أنه حين قرأ **الخطاب الثاني** شعر بإغراء يدفعه إلى الزحف على أطرافه الأربعة. إنها ملاحظة ساخرة لطيفة، لكن كان يجدر به قراءة الكتاب بتأنّ أكبر.

4 - الافتراض الثالث: يمتلك جميع الناس قدرة متساوية على الحرية ومصلحة بشأنها، أي قدرة على امتلاك إرادة حرّة والتصرّف في ضوء الأسباب الصحيحة في آن، علاوة على مصلحة في التصرّف بناء على أحكامهم لما يعتقدون أنه الأفضل في ضوء الأهداف والمصالح المحدّدة التي تحرّكهم معظم الأحيان. باختصار، إننا نمتلك، في آن، قدرة متساوية على تحديد الأمور

الأفضل التي تعزّز خيرنا كما نراه، ورغبة متساوية للتصرّف بناء على هذا الحكم. ويبين هذا الافتراض ما قلناه سابقًا بشأن الأمور التي تندرج تحت حبّ الذات.

الافتراض الرابع: يمتلك جميع الناس قدرة متساوية على إدراك سياسي للعدالة، ومصلحة في التصرّف وفقًا له. ويُعرَض إدراك العدالة هذا كقدرة على فهم، تطبيق، والتصرّف انطلاقًا من مبادئ الميثاق الاجتماعي. وهذا الافتراض يستتبع من الافتراض الثالث أعلاه، مع التسليم بما قاله روسو في **العقد الاجتماعي**، (1: 1.8)، بشأن الانتقال من حالة الطبيعة إلى دولة مدنية وهو ما يُحدث «تغييرًا ملحوظًا في الإنسان عبر إحلال العدالة محلّ الغريزة في سلوكه، ومنح أفعاله الخُلُقيات التي كانت تفتقر إليها سابقًا».

انطلاقًا مما قلناه بشأن الافتراض الثاني المتعلّق بالتكافل الاجتماعي، من الواضح أن روسو لا يعتبر أن الميثاق الاجتماعي تم في حالة الطبيعة، أو حتى في حالة المجتمع المبكر. لهذا السبب، ولو جزئيًا، نعتبر أن الميثاق يعالج السؤالين الأولين اللذين تم تمييزهما فحسب في المبحث 3.1 (§3.1).

5 - مع هذه الافتراضات، تصبح المشكلة الأساسية، كما يعرضها روسو (**العقد الاجتماعي**، 1: 4.6):

(1) كيفية «إيجاد صيغة للتجمع تدافع عن الأشخاص والممتلكات وتحميهم، حيث يترافق كل منهم مع كل القوة المشتركة».

مع ذلك، وفي الوقت ذاته ضمن هذه الصيغة من التجمع:

(2) «... يتّحد كل شخص مع الجميع، ومع ذلك لا يطيع إلا ذاته ويبقى حرًا كما كان من قبل».

هذه هي المشكلة التي يراد أن يكون الميثاق الاجتماعي حلّها.

المشكلة، إذًا، هي كيف يمكننا، من دون التضحية بحريتنا، التوحد مع الآخرين لتأمين تحقيق مصالحنا الأساسية، وضمان الأوضاع لتطوّر قدراتنا

وممارستها (**العقد الاجتماعي**، 1: 1.8). يعالج روسو المشكلة بشكل تقريبي كما يأتي: مع التسليم بحقيقة التكافل الاجتماعي، وضرورة التعاون الاجتماعي المفيد وإمكانه على نحو تبادلي، يجب أن تشير صيغة التجمع إلى أن من المنطقي والعقلاني للأشخاص المتساوين، المدفوعين بكلتا صيغتي حبّ الذات، أن يتوافقوا عليها.

وعبر التسليم بجميع الافتراضات السابقة، يعتقد روسو أن بنود الميثاق الاجتماعي تكون: «محدّدة كلّيًا عبر طبيعة الفعل [شروط **العقد الاجتماعي** ومغزاه]، حيث يتسبّب أدنى تعديل بجعلها [تلك البنود] باطلة» (**العقد الاجتماعي**، 1: 5.6).

أعتقد أن روسو يعني بهذا أننا حالما نطرح مشكلة الميثاق الاجتماعي بوضوح، فإن من الواضح كذلك الماهية التي يجب أن تكون عليها صيغة التجمع السياسية والاجتماعية العامّة. وبما أنه يعتقد أن بنود الميثاق الاجتماعي هي ذاتها في كل مكان، ويتم الاعتراف بها وتمييزها بوضوح في كل مكان، يجب عليه الاعتقاد كذلك أنّ فهم مشكلة الميثاق الاجتماعي يكون عبر عقلنا البشري المشترك.

كما يقول روسو إن بنود التجمع، حال فهمها بشكل صحيح، تُختزل إلى عبارة وحيدة: «التحوّل التام لكل مشارك، مع جميع حقوقه، إلى الجماعة بأسرها» (**العقد الاجتماعي**، 1:6.6).

6 – بشأن هذه العبارة، يدلي روسو بثلاثة تعليقات:

أولًا، (**العقد الاجتماعي**، 1:6.6): يقول إننا نمنح أنفسنا للمجتمع ككل بشكل تام (من دون شروط)، وإن الأوضاع التي نكرّس أنفسنا لها هي ذاتها للجميع. لهذا السبب، «ليس لأحد مصلحة في جعل [هذه الأوضاع] مرهقة للآخرين». وعلى الرغم من أننا مكرّسون بشكل مطلق للبنود المتوافق عليها، إلا أن مدى تلك البنود ليس شاملًا: إنها لا تتضمّن تنظيمًا شاملًا للحياة الاجتماعية. إن حبّنا للذات (في كلتا صيغتيه) يمنع هذا، وكذلك تفعل مصلحتنا

في حريتنا للوصول إلى غاياتنا الخاصّة التي نحكم بأنها الأفضل، بينما نكون خلال هذا الوقت مستقلّين شخصيًّا، بمعنى عدم اعتمادنا على أي شخص محدّد. بذلك، يجب على القوانين العامّة التي تحدّد الميثاق الاجتماعي أن تفرض قيودًا على حريتنا المدنية لكونها ضرورية للوصول إلى الحيز المشترك، حيث تحافظ على مدى ملائم للحرية الفردية (**العقد الاجتماعي**، 1: 4.6).

في **العقد الاجتماعي**، (1: 2.8)، يعدّد روسو ثلاثة أشكال للحرية: طبيعية، مدنية وأخلاقية على الترتيب. نفقد الحرية الطبيعية، أي الحق في أي شيء نرغب فيه وبمقدورنا الحصول عليه، والمقيّدة فحسب بفعل قوة الفرد، من خلال الميثاق الاجتماعي. ونكتسب في المقابل «الحرية المدنية والحق في ملكية شيء يمتلكه [الإنسان]»، والتي لا تُقيَّد إلا بالإرادة العامّة. في المقابل، سنكتسب الحرية الأخلاقية أيضًا. وهذه [الحرية] وحدها التي تجعلنا سادة على أنفسنا: «إذ إن الاندفاع إلى الشهوة عبودية، والامتثال للقانون الذي ارتضاه المرء لنفسه حرية» (**العقد الاجتماعي**، 1: 3.8).

المغزى المراد هنا أن على مؤسّسات مجتمع الميثاق الاجتماعي أن تنظّم علاقات اعتمادنا على المجتمع ككل وعلاقاتنا مع بعضنا بعضًا، حيث يكون التحقّق الكامل لحريتنا الأخلاقية وحريتنا المدنية في آن، إذا كان هذا ممكنًا.

7 - يدلي روسو بتعليقه الثاني في سياق التوسّع في المقالات التي تتناول اتحاد الناس. يقول بما أنّ نفورنا من المجتمع بأسره غير مشروط، ستكون الوحدة الاجتماعية في أقصى كمالها. وتشير النقطة التي يود طرحها إلى أننا، كأطراف في الميثاق الاجتماعي، لم نعد نمتلك أي حق صحيح ضد المجتمع بذاته، شريطة أن يكون الميثاق متشكّلًا بطريقة ملائمة ومحترمًا كليًّا. ليس ثمّة سلطة عليا بإمكاننا اللجوء إليها لنحكم بين أنفسنا والمجتمع السياسي للميثاق الاجتماعي. وإن ادّعاء هذا يعني اعتبار أننا لا نزال في حالة الطبيعة، ولا نزال خارج المجتمع السياسي الشرعي الذي يكرّسه الميثاق. وتكون بنود ذلك الميثاق المصاغة على نحو ملائم والمحترَمة كليًّا ممثّلة للمحكمة النهائية التي يُلجأ إليها (**العقد الاجتماعي**، 1: 7.6).

هنا، من الضروري تذكّر أن الميثاق الاجتماعي إجابة عن السؤال الأول الذي أشرنا إليه سابقًا، أي ما المبادئ الصحيحة للحق السياسي؟ ليس ثمّة مفارقة، إذًا، في القول، كما أفسر ما يقوله روسو، أنه ليس ثمّة سلطة عليا بمقدورنا اللجوء إليها أكثر من بنود الميثاق الاجتماعي ذاته، بشرط أن تكون، كما دائمًا، مصاغة بشكل ملائم ومحترَمة كليًا.

تعليق روسو الثالث (والأخير) هو أنه: «ما دام كلّ شخص يكرّس نفسه للجميع، فإنه لا يكرّس نفسه لأحد؛ وما دام لا يوجد شخص لا يكتسب المرء منه الحق ذاته الذي يمنحه المرء لنفسه، فإن المرء سيكتسب معادل أي شيء يخسره». في الحقيقة، نقوم بما هو أفضل، إذ إن حيواتنا ووسائلها الآن محمية بفعل القوة المتّحدة للجماعة بأسرها (**العقد الاجتماعي**، 1: 8.6).

الآن، هذا يكرّس استقلالنا الشخصي. لماذا؟ حسنًا، إننا نكتسب الحقوق ذاتها من الآخرين الذين يكتسبونها منا، ولقد فعلنا ذلك عبر التوافق على تبادل الحقوق، لأسباب متجذّرة في مصالحنا الأساسية، بما فيها المصلحة في حريتنا. لم نعد معتمدين على الإرادات الخاصّة والاعتباطية لأشخاص محدّدين آخرين. نعلم، من **الخطاب الثاني**، أن روسو يعتقد أن هذا النمط من التبعية يجب تجنّبه: إنه يُفسد كماليتنا ويحرض الصيغ غير الطبيعية للاعتزاز بالنفس – إرادة الهيمنة أو الخنوع المتملق الموجودين في مجتمع يتّسم بتفاوتات غير مبرّرة.

بالطبع، كل منا معتمد على المجتمع السياسي ككل. لكن في مجتمع الميثاق الاجتماعي، كل شخص يكون مواطنًا متساويًا وليس خاضعًا للإرادة أو السلطة الاعتباطية لأي شخص. علاوة على ذلك، وكما سنرى، ثمّة التزام عمومي بتكريس مساواة في الشروط بين المواطنين تضمن استقلالهم الشخصي. ويعد جزءًا من السيكولوجيا الأخلاقية عند روسو الإشارة إلى أن الكرامة الشخصية الطبيعية والملائمة الخاصّة بنا تستلزم أن نكون مستقلّين على الصعيد الشخصي، وأن ثمّة التزامًا عموميًا بالمساواة بين الشروط يضمن تلك الاستقلالية.

8 – ختامًا، يقدّم روسو تعريفًا آخر للميثاق الاجتماعي باختزاله بعناصره الأساسية: «يقدّم كل منا شخصه وسلطته كلها في متناول الجميع تحت الإدارة العليا للإرادة العامّة؛ وضمن الجسم، نعتبر كل عضو جزءًا لا يتجزأ من الكل» (**العقد الاجتماعي**، 1: 9.6).

هذه هي المرة الأولى، في العقد الاجتماعي، التي يرد فيها اصطلاح «الإرادة العامّة» (la volonté générale). ومن الضروري فهم معناه وكيفية ارتباطه بالأفكار الرئيسة الأخرى عند روسو. لذا، سأنتقل إلى هذه الفكرة.

دعونا أولًا، مع ذلك، ننظر إلى بعض الاصطلاحات المُعرفة في **العقد الاجتماعي**، (1: 10.6): مع **العقد الاجتماعي** يظهر **شخص عمومي**، في العصور الكلاسيكية ويسمّى مدينة (بولِس)، والآن جمهورية، أو كيان سياسي. هذا الكيان مصطنع وجمعي ويضم عددًا من الأعضاء يساوي عدد المقترعين في المجلس. ويضم المجلس الشعب بأكمله، أي جميع المواطنين[3].

في دوره الفاعل (سن قانون أساس، مثلًا)، يُسمى الكيان السياسي **حاكمًا**؛ وفي دوره السلبي، **الدولة**؛ وعندما يُتحدَّث عنه بالارتباط مع كيانات مشابهة أخرى، يسمى **السلطة**؛ كما حين نقول «القوى العظمى في أوروبا»، أي الدول الأوروبية الرائدة.

ويكون أولئك الأشخاص، في تجمعهم معًا عبر العقد الاجتماعي، عند أخذهم جمعيًا، هم **الشعب**. وعند أخذهم فرديًا، باعتبارهم أولئك الذين يتشاركون (بالتساوي) في السلطة السيادية، يكونون **مواطنين**؛ فيما يكونون **رعايا** ما داموا تحت حكم قوانين الدولة. ولقد أسلفت القول إن المواطنين يتشاركون السلطة السيادية بالتساوي. وعلى الرغم من أن روسو لا يقول هذا في **العقد الاجتماعي**، (1: 10.6)، إلا أن من الواضح أن هذا رأيه، وأنه يستحقّ التأكيد بما أنه يميّز رؤيته من رؤية لوك.

(3) يُلاحظ هنا، مع ذلك، أن المجلس عند روسو لم يكن يضم نساء؛ إذ لم يكنَّ يُعتَبَرن مواطنات فاعلات؛ إن مكانهنّ هو المنزل، بالنسبة إلى روسو.

§3- الإرادة العامّة

1 - ما قلناه حتى الآن بشأن **العقد الاجتماعي** كلام عام بقدر كبير، وغير واضح. وبهدف تقديم رؤية أوضح، لننظر إلى طبيعة التجمّع الذي يعتقد روسو أن الانخراط سيتم فيه مع التسليم بالشروط التي يفرضها على الميثاق. وثمّة طريقة لفعل ذلك تتمثّل في كيفية فهمه للإرادة العامّة[4].

يرد الاصطلاح حوالى سبعين مرة في **العقد الاجتماعي** (بما فيها الإحالات عبر الضمائر). وأول ورود هو المشار إليه سابقًا. لتكراره: «يقدم كل منا [داخل الجماعة] نفسه وسلطته كلها في متناول الجميع تحت الإدارة العليا للإرادة العامّة؛ وضمن الجسم نعتبر كل عضو جزءًا لا يتجزأ من الكل» (**العقد الاجتماعي**، 9.6.1).

بذلك، فإن ما يقدم التبرير للسلطة السياسية في المجتمع بشأن مسائل العدالة السياسية - سلطة تُمارس عبر اقتراع لمجلس الشعب - هي تعبيرات أصيلة للإرادة العامّة. ويُعبر عن هذه الإرادة على نحو ملائم في القوانين السياسية الأساسية المتعلّقة بالأساسيات الدستورية والعدالة الرئيسة، أو في قوانين مرتبطة بها على نحو ملائم. إن القوانين الأساسية شرعية لكونها تعبيرات أصيلة عن الإرادة العامّة. كيف يمكننا فهم هذه الفكرة؟

2 - بدايةً، لكل فرد منا في المجتمع السياسي مصالح خاصة (**العقد الاجتماعي**، 7.7:1). وضمن حدود الحرية المدنية (المكرّسة عبر الميثاق الاجتماعي)، تكون هذه المصالح أساس الأسباب الصحيحة للفعل. إذًا، لكل منا إرادة خصوصية، أو خاصّة. وهنا، بشأن الإرادة، أعتبر أن روسو يبني القدرة على التفكير المتأنّي: هذه هي القدرة على الإرادة الحرة في **الخطاب الثاني**.

(4) إن لفكرة الإرادة العامّة تاريخًا مديدًا. يُنظر: Judith Shklar, *Men and Citizens* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), pp. 168-169, 184-197.

يُنظر كذلك مقالتها عن الإرادة العامّة في: P. Weiner (ed.), *Dictionary of the History of Ideas*, vol. 2 (New York: Scribner's, 1973), pp. 275-281; Patrick Riley, *The General Will Before Renaissance* (Princeton: Princeton University Press, 1986).

ويتم إظهار أحد جوانب هذه القدرة من خلال اتّخاذنا القرارات في ضوء الأسباب المرتبطة بمصالحنا الخاصّة. وتكون هذه القرارات تعبيرات عن إرادتنا الخاصّة.

لنلاحظ أن وجود المصالح الخاصّة أمر مسلّم به، إذ إن مجتمع **العقد الاجتماعي** ليس مجتمعًا لا يمتلك فيه الناس مصالح مستقلّة عن تلك الخاصّة بالمجتمع السياسي، أو أي مصلحة متمايزة من الإرادة العامّة والصالح العام، ومتعارضة معهما غالبًا.

3 - بحسب روسو، مجتمع العقد الاجتماعي ليس مجرّد تجمع للناس، بل ثمّة شرط أساس لذلك المجتمع هو أن يمتلك أعضاؤه ما يسمّيه روسو إرادة عامّة. بشأن هذا، سأطرح الآن خمسة أسئلة:

(1) ما الشيء الذي تكون الإرادة العامّة إرادة عنه؟

(2) ما الذي تريده الإرادة العامّة؟

(3) ما الذي يجعل الصالح العام ممكنًا؟

(4) ما الذي يجعل المصالح المشتركة ممكنة؟

(5) ما الذي يحدّد مصالحنا الأساسية؟

للإجابة عن السؤال الأول: ما الشيء الذي تكون الإرادة العامّة إرادة عنه؟ نقول إنها الإرادة التي يحملها المواطنون كافة بوصفهم أعضاء في المجتمع السياسي المشكل للاجتماع العام. إنها إرادة مختلفة عن الإرادة الفردية التي يحملها كل واحد منهم بوصفه فردًا معيّنًا (**العقد الاجتماعي**، 1: 7.7).

للإجابة عن السؤال الثاني: ما الذي تريده الإرادة العامّة؟ نقول إن المواطنين، بوصفهم أعضاء في المجتمع السياسي، يتشاركون تصوّرًا لصالحهم العام (**العقد الاجتماعي**، 4: 1.1). وحقيقة إنّهم يتشاركون مثل هذا التصوّر، الذي هو بذاته معرفة عمومية بينهم. قد نقول: عندما يدير جميع المواطنين

أنفسهم بفكرهم وفعلهم منطقيًا وعقلانيًا كما يستلزم الميثاق الاجتماعي، فإن الإرادة العامّة لكل مواطن سوف ترغب في الصالح العام، كما هو محدّد عبر تصوّرهم المشترك لذلك الصالح العام.

لنلاحظ أن الإرادة العامّة هي ليست، بالتحديد، إرادة كيان يتجاوز، بشكل ما، أعضاء المجتمع. إنها ليست إرادة المجتمع ككل بذاته (**العقد الاجتماعي**، 1.4:2؛ 5.7:1). المواطنون الأفراد هم الذين يمتلكون إرادة عامة: أي يمتلك كل منهم قدرة على التفكير المتأنّي الذي يقوده، في ملاءمات بعينها، لتحديد ما سيفعلون - كيف سيصوتون مثلًا - على أساس ما يعتقد كل منهم أنه الأمر الأمثل لتحقيق مصلحتهم المشتركة في تحديد ما هو ضروري لصونهم المشترك ورفاههم العام، أي الصالح العام (**العقد الاجتماعي**، 1: 7.7). بمعنى آخر، الإرادة العامّة صيغة من صيغ التفكير المتأنّي الذي يتشاركه كل مواطن مع جميع المواطنين الآخرين بفضل تشاركهم في تصوّر عن صالحهم العام.

إن الأمر الذي يعتقد المواطنون أنه الأمثل لتحقيق صالحهم العام هو الذي يحدّد ما يعتبرونه الأسباب الموجبة لقراراتهم السياسية. ويجب على كل صيغة من التفكير المتأنّي والإرادة أن تمتلك طريقتها الخاصّة في تحديد الأسباب الموجبة. وبوصفنا أعضاء في التجمع، ومواطنين، لا ينبغي لنا انتقاء مصالحنا الشخصية الخاصّة كما يحلو لنا، بل أن نعبر عن آرائنا بما يتوافق مع ما قدمته المعايير العامّة بوصفها البدائل الأمثل لتحقيق الصالح العام (**العقد الاجتماعي**، 6.1:4؛ 8.2:4).

يقودنا هذا إلى السؤال الثالث: ما الذي يجعل الصالح العام ممكنًا؟ كما أسلفنا، ترغب الإرادة العامّة في الصالح العام، لكن الصالح العام تحدّده مصلحتنا المشتركة. وهنا، الصالح العام هو الشروط الاجتماعية التي تمكّن المواطنين من تحقيق مصالحهم المشتركة، أو تساعد عليها. بذلك، ومن دون مصالح مشتركة، لن يكون هناك صالح عام، بالتالي، لا إرادة عامّة. تأملوا **العقد الاجتماعي**، (2: 1.1): «النتيجة الأولى الأكثر أهمّية للمبادئ المكرّسة

أعلاه هي أن بإمكان الإرادة العامّة وحدها إدارة قوى الدولة وفقًا للغاية التي أُنشِئت من أجلها، والتي هي الصالح العام؛ إذ لو كان تعارض المصالح الخاصّة هو الذي يجعل تكريس المجتمعات ضروريًّا، لكان التوافق على هذه المصالح ذاتها هو الذي يجعله ممكنًا. كما أن القاسم المشترك بين هذه المصالح المختلفة هو الذي يشكّل الرابطة الاجتماعية، إنْ لم يكن ثمّة نقطة بعينها تكون جميع المصالح فيها متوافقة، ليس ثمّة إمكان لإيجاد مجتمع. والآن، ينبغي أن يحكم المجتمع على أساس هذه المصلحة المشتركة حصرًا».

فلنلاحظ أن مصالحنا المشتركة هي التي تكرّس الرابطة الاجتماعية وتمكّن إرادتنا العامّة. وهذا يؤكّد ما قلناه أعلاه: تحديدًا، إن الإرادة العامّة ليست هي إرادة كيان يتجاوز المواطنين كأفراد؛ إذ إن الإرادة العامّة تتوقّف أو تموت عندما تتغيّر مصالح المواطنين، حيث لا يعود ثمّة أي مصلحة أساسية مشتركة بينهم. وتعتمد الإرادة العامّة على مصالح كهذه.

السؤال الرابع هو: ما الذي يجعل المصالح المشتركة التي تحدّد الصالح العام ممكنة؟ الإجابة عن هذا السؤال هي مصالحنا الأساسية كما وصّفناها تحت افتراضاتنا الأولية؛ على سبيل المثال، الافتراض الأول حين جمعناها تحت حبّ الذات والاعتزاز بالنفس. وكذلك ثمّة مصالح أساسية توجد عبر التسليم بوضعنا الاجتماعي المشترك والدائم: مثلًا، حقيقة أن وضعنا يتّسم بالاستقلالية الاجتماعية، وأن تعاوننا الاجتماعي المفيد على نحو متبادل ضروري وممكن في آن.

يقودنا هذا إلى السؤال الخامس: ما الذي يحدّد مصالحنا الأساسية (المشتركة)؟ الإجابة عن هذا السؤال هي تصوّر روسو عن الطبيعة البشرية والمصالح الأساسية والقدرات الضرورية والملائمة لها. أو بوسعنا القول: إنه تصوّره عن الشخص المأخوذ في الاعتبار في أكثر مظاهره جوهرية. وإن هذا التصوّر، باعتقادي، تصوّر معياري، وتنبع منه لائحة مصالحنا الأساسية. وكما أسلفنا، لا ينظر روسو إلى البشر كما هم فعليًّا في مجتمع متّسم بحالات حدّية

للتفاوت بين الأغنياء والفقراء، والأقوياء والضعفاء، وبالشرّ الناتج من الهيمنة والخضوع، بل هو ينظر إلى البشر كما هم بالطبيعة، في ضوء تصوّره المتعلّق بذلك. وتحدّد تلك الطبيعة مصالحنا الأساسية.

فلنلاحظ هنا المشترك في عقائد **العقد الاجتماعي**، تحديدًا، تطبيع المصالح المنسوبة إلى الأطراف في العقود. بحسب هوبز، إن المشترك هو مصالحنا الأساسية في صون الذات، وميولنا الزواجية، و«الثروات ووسائل العيش الملائم». وعند لوك، إنه الحيوات والحريات والعقارات. وعند روسو، هو المصالح الأساسية التي قومناها. يُفترض أن الجميع يمتلكون هذه المصالح بالشكل ذاته تقريبًا، وينظّمونها، بوصفهم منطقيين وعقلانيين، بالطريقة ذاتها.

4 – لعل ما يؤيد هذا التأويل لفكر روسو هو ما يقوله بشأن الإرادة العامّة في **العقد الاجتماعي**، 2:3:

2:3:1. الإرادة العامّة صحيحة دائمًا، وتميل دائمًا إلى الصالح العام.

2:3:2. غالبًا ما يكون ثمّة اختلاف كبير بين إرادة الجميع والإرادة العامّة.

2:3:2. الإرادة العامّة تأخذ في الاعتبار المصلحة العامّة فحسب، في حين أن إرادة الجميع تقيم الاعتبار للمصالح الخاصّة، وهي بالتالي حصيلة الإرادات الخاصّة.

2:3:2. الإرادة العامّة هي ما يتبقى بعد الاقتطاع من الإرادات الخاصّة الفوائض والنواقص التي يُلغي بعضها بعضًا، وأخذ ناتج هذه الإرادات بعد تعليلها بفعل تلك الاقتصاصات.

2:3:3. سيتركّز العدد الكبير للاختلافات الصغيرة عند الإرادة العامّة، وسيكون القرار جيدًا دائمًا، شريطة أن يكون الناس متنوّرين وألا يكون ثمّة تواصل بينهم.

2:3:3. عندما تهيمن جماعة ما على المجتمع، لن تعود ثمّة إرادة عامة.

4.3:2. كي يُعَبَّر عن الإرادة العامّة بشكل أمثل، يجب ألا تكون ثمّة تجمعات إقليمية في الدولة، وينبغي على كل مواطن أن يقرّر أموره بنفسه.

4.3:2. لو كانت ثمّة تجمعات إقليمية، فمن الضروري، بهدف إضاءة الإرادة العامّة، أن نضاعف عددها وأن نمنع التفاوت في ما بينها.

يمكن تأويل هذه العبارات بطرائق متعدّدة. وأعتبر أنها تقول إن مصالحنا الخاصّة تميل إلى محاباة خيارنا، ويحدث هذا حتى عندما نحاول، بأفضل النيّات، تجاهلها، وأن نختار آراءنا، حيث تكون الأمثل لتحقيق الصالح العام. هذا تصوّر للانتخاب شديد الاختلاف عن التصوّر الذي نحن معتادون عليه ربما: أن بمقدورنا دائمًا انتخاب مصالحنا الخاصّة. لكن، مع الموافقة على رؤية روسو، ستكون المصالح الخاصّة عقبات أمام الانتخاب النزيه؛ إذ إنها تقف في طريق رؤية منطقية للصالح العام، فهذا الصالح يُعرف بأنّه اجتماع المصالح الأساسية التي يتقاسمها جميع المواطنين.

بذلك، ندرك سبب كلام روسو على أشياء كهذه: لا تأخذ الإرادة العامّة في الاعتبار إلا المصلحة المشتركة فحسب. إن الإرادة العامّة هي ما يتبقّى بعد الاقتطاع من الإرادات الخاصّة تلك الفوائض والنواقص التي يلغي بعضها بعضًا. وأعتبر أن هذه الفوائض والنواقص هي المصالح الشخصية والخاصّة التي تسبّب الانحيازات التي تدفعنا إلى هذه الطريق أو تلك؛ إذ حتى عندما نكون نزيهين وننوي انتقاء آرائنا بما يتوافق مع ما هو الأمثل لتحقيق الصالح العام، قد نتوه عن العلامة التي تؤرجحها المصالح الخاصّة بطرائق لا نلاحظها.

يقول روسو إن العدد الكبير من الاختلافات الصغيرة، أي العدد الكبير من الانحيازات الصغيرة، ستتقارب على الأرجح عند الإرادة العامّة. إذًا، لو كان الناس متنوّرين، ويقومون بانتقاء آرائهم، لمال الانتخاب الكلّي ليكون صحيحًا على الأرجح. وقد يكون الأمر الذي أبقاه في ذهنه هنا هو أن كل انتخاب متنوّر ونزيه يمكن أن يُعتبر أنموذجًا عن الحقيقة بفرصة أكبر بقدر معقول من نسبة 50/ 50 لأن يكون صحيحًا. وكذلك، مع ازدياد عدد نماذج كهذه (حين ينتخب عدد أكبر من المواطنين ذوي الاطلاع الحسن، بنزاهة)،

ستزداد احتمالية أن يتقارب ناتج الانتخاب عندما يكون فعلًا الخيار الأمثل لتحقيق الصالح العام[5].

5 – بهدف إعادة التناول للإجابات عن الأسئلة الخمسة باختصار:

(1) الإرادة العامّة صيغة من التفكير المتأنّي يتقاسمها كل مواطن ويمارسها كعضو من الجسم الاندماجي، أو الشخص العمومي (الكيان السياسي) الذي يظهر بفعل الميثاق الاجتماعي (**العقد الاجتماعي**، 1: 10.6)؛

(2) ترغب الإرادة العامّة في الصالح العام الذي يُعتبر من الشروط الاجتماعية التي تمكّن المواطنين من تحقيق مصالحهم المشتركة؛

(3) الذي يجعل الصالح العام ممكنًا هو مصالحنا المشتركة؛

(4) الذي يجعل مصالحنا المشتركة ممكنة هو مصالحنا الأساسية المشتركة؛

(5) الذي يحدّد مصالحنا الأساسية هو طبيعتنا البشرية المشتركة (كما يفهمها روسو) والمصالح الأساسية والقدرات المتلائمة معها؛ أو بدلًا من ذلك، تصوّر روسو للشخص كفكرة معيارية.

حالما نجيب عن السؤال الخامس، نكون قد دفعنا التوصيف الجوهري للإرادة العامّة وما يجعلها ممكنة إلى أبعد مكان ممكن. وأعني بالتوصيف الجوهري التوصيف المتعلّق بعلاقة الإرادة العامّة بأفكار جوهرية مماثلة كالصالح العام، المصالح المشتركة، المصالح الأساسية وتصوّر الطبيعة البشرية[6].

---

(5) بالطبع، بهدف تفعيل هذا التأويل، يجب أن يُفترض أن تكون النماذج مستقلًا بعضها عن بعض. وإلا، فإن قانون بيرنولي (Bernoulli) بشأن الأرقام الكبيرة لن يسري هنا. ولعل هذا هو السبب في قول روسو إن من الأفضل ألا يكون هناك تواصل بين المواطنين. لكن، في كل الأحوال، تبدو المقارنة بعيدة الاحتمال، وقد ناقشها أرو في: K. J. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, 2nd ed. (New Haven: Yale University Press, 1986), pp. 85f.

(6) بمناسبة التعليق، ليس لدي اعتراض على تسمية طبيعتنا البشرية مع مصالحها الأساسية المتلائمة معها «جوهر الطبيعة البشرية»؛ إذ إن هذا لا يثير الاعتراض إلا حين نعتقد أننا حين نقوله، =

سأتناول في المحاضرة التالية خمسة أشياء أخرى بشأن الإرادة العامّة. إن القدرة على إجابتها اختبار جيد ما إذا كنا سنفهم فكرة الإرادة العامّة. ومع أن بعض الإحالات إلى الإرادة العامّة، في العقد الاجتماعي، غامضة، أعتقد أن الفكرة ذاتها قابلة للتوضيح، وأن الأمور الأساسية التي يقولها روسو بشأنها متناغمة ومنطقية.

= سنعطي أساسًا أكبر، أو تبريرًا (ميتافيزيقيًا) أعمق لما قلناه توًّا. وسأقول بدلًا من ذلك أنه لو كانت رؤية روسو ستغطي ما نفكر فيه كله بشأن التأمّل الصافي الذي قد نقومه وبوسعنا ادعاؤه منطقيًا، ستستطيع النهوض بنفسها. هذا كل ما بوسع المرء فعله. وليس هذا، بالطبع، ما تفعله رؤيته فعلًا.

الفصل الثاني عشر

المحاضرة الثالثة عن روسو

الإرادة العامّة (2) ومسألة الاستقرار

§1– وجهة نظر الإرادة العامّة

1 – للأسئلة الخمسة بشأن الإرادة العامّة التي تناولناها حتى الآن، كما أشرنا، مزية جوهرية تجريدية. أما الأمر المفقود حتى الآن فهو مضمون الإرادة العامّة: أي المبادئ والقيم السياسية المحدّدة، والشروط الاجتماعية التي ترغب فيها الإرادة العامّة وتستلزمها لتتحقّق في البنية الأساسية.

ستُسلّط الإجابات عن الأسئلة الخمسة الآتية بعض الضوء على الأمور الآتية:

(6) ما وجهة نظر الإرادة العامّة؟

(7) لمَ يجب على الإرادة العامّة، كي تكون شرعية، أن تنشأ من الجميع وتنطبق على الجميع؟

(8) ما العلاقة بين الإرادة العامّة والعدالة؟

(9) لمَ تميل الإرادة العامّة إلى المساواة؟

(10) كيف ترتبط الإرادة العامّة بالحرية المدنية والحرية الأخلاقية؟

ستخبرنا الإجابات عن هذه الأسئلة الكثير عن مضمون الإرادة العامّة. السؤال الأخير ذو أهمّية خاصة، كما سنرى؛ إذ إن الفهم الملائم له يحمل مفتاح فهم السلطة الكلّية لفكر روسو.

2 – سنبدأ بالسؤال السادس: ما وجهة نظر الإرادة العامّة؟ بحسب روسو، لا يمكن تفسير الصالح العام (الذي يحدّد عبر الشروط الاجتماعية التي نحتاج إليها لتحقيق مصالحنا المشتركة) بالاصطلاحات النفعية، أي بالرضا بالصالح العام لا تفضي الإرادة العامّة إلى الأوضاع الاجتماعية المطلوبة لتحقيق السعادة القصوى (التحقيق الأقصى لجميع المصالح المتعدّدة للأفراد) التي تشمل جميع أعضاء المجتمع. في **الاقتصاد السياسي**، يقول روسو إن المبدأ الذي ينصّ على أن الحكومة «مسموح لها بالتضحية بإنسان بريء لحماية الجماهير» هو «أحد أسوأ [المبادئ] التي اخترعها الطغيان، وأفضح خطأً يمكن اقتراحه، وأخطر ما يمكن قبوله، والأكثر تعارضًا بشكل مباشر مع القوانين الأساسية للمجتمع». ويتابع: «وبدلًا من أن يُقتَل فرد من أجل الجميع، على الجميع أن يكرّسوا ممتلكاتهم وحيواتهم للدفاع عن كل فرد منهم، حيث تكون دائمًا حماية الضعف الخصوصي عبر القوة العمومية، وكل عضو عبر الدولة بأكملها»[1].

هنا، نجد أن روسو حازم بشأن أن القوانين الأساسية لمجتمع الميثاق الاجتماعي لا تُؤسَّس على مبدأ تجمعي. لا ترغب الإرادة العامّة في الوصول إلى الحد الأقصى من إنجاز ناتج جميع المصالح من جميع الأنماط التي يمتلكها الأفراد. ويجب أن تستند القوانين الأساسية للمجتمع إلى المصالح المشتركة وحدها (تذكروا **العقد الاجتماعي**، 2: 1.1).

رأينا أن مصالحنا المشتركة توجد وفقًا لمصالح أساسية محدّدة. وتشمل المصالحَ المعبّر عنها عبر الصيغتين الطبيعيتين من حبّ الذات والكرامة

(1) يُنظر: Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract, with Geneva Manuscript and Political Economy*, Roger D. Masters (ed.), Judith D. Masters (trans.) (New York: St. Martin's Press, 1978), p. 220.

الشخصية، علاوة على مصالحنا في حماية شخصنا وملكيتنا. إن حماية الملكية، بدلًا من التملك المحض، هي من محاسن المجتمع المدني (**العقد الاجتماعي**، 8.2:1). وهناك أيضًا مصالحنا في الشروط الاجتماعية العامّة لتطوّر إمكاناتنا (للإرادة الحرة والقابلية للكمال) وحريتنا في السعي إلى أهدافنا بالطرائق التي نعتبرها ملائمة ضمن حدود الحرية المدنية.

3 - هذه المصالح الأساسية المُصانة لكل مواطن - وليس التحقّق الأقصى لمصالحنا المتنوّعة بجميع أنماطها الأساسية والخاصّة على حد سواء - هي التي تحدّد صالحنا من وجهة نظر الإرادة العامّة. ويتشارك الجميع هذه المصالح الأساسية. إن الأرضيات الملائمة للقوانين الرئيسة هي أنها تقوم، عبر التعاون الاجتماعي، وباشتراطات يتوافق عليها الجميع، بتأمين الشروط الاجتماعية اللازمة لتحقيق هذه المصالح.

للتعبير عن هذه الفكرة من وجهة نظر الإرادة العامّة، سنقول إنها وحدها الأسباب المستندة إلى المصالح الأساسية التي نتقاسمها كمواطنين ينبغي أن تُعتبر أسبابًا عندما نتصرّف كأعضاء من التجمع بشأن سنّ المعايير الدستورية أو القوانين الأساسية. وانطلاقًا من وجهة النظر تلك، تأخذ تلك المصالح الأساسية الأولوية المطلقة على مصالحنا الخاصّة في ترتيب الأسباب الملائمة. عندما ننتخب بشأن القوانين الأساسية، سندلي بآرائنا، حيث تعمل القوانين على التكريس الأمثل للشروط السياسية والاجتماعية التي تمكّن الجميع بالتساوي من السعي إلى مصالحهم الأساسية.

فلنلاحظ أن فكرة وجود وجهة نظر، كما نستخدمها في هذه الملاحظات، فكرة تتعلّق بالتفكير المتأنّي، بهذا فهي تمتلك بنية خشنة محدّدة: أي إنها مُؤطرة بحيث تتناول أنماطًا بعينها من الأسئلة - تلك التي تتعلّق بتحديد المعايير الدستورية أو القوانين الأساسية التي تطرح الطريقة الأمثل للسعي إلى الصالح العام - ولا تعترف إلا بأنماط بعينها من الأسباب بكونها ممتلكة أي وزن. بذلك، من الواضح من هذا أن رؤية روسو تتضمّن فكرة عما سمَّيته العقل

العمومي[2]. وعلى حد علمي، تبدأ الفكرة منه، على الرغم من أن تنويعات منها يمكن إيجادها لاحقًا عند كانط بالتأكيد، وهو ذو أهمّية كذلك في هذا الارتباط.

§2- الإرادة العامّة: حُكم القانون والعدالة والمساواة

1 - بإمكاننا المتابعة بسهولة عبر أخذ الأسئلة الآتية معًا:

(7) لمَ يجب على الإرادة العامّة، كي تكون شرعية، أن تنشأ من الجميع وتنطبق على الجميع؟

(8) ما العلاقة بين الإرادة العامّة والعدالة؟

(9) لمَ تميل الإرادة العامّة إلى المساواة؟

تربط وجهة نظر الإرادة العامّة هذه الأسئلة الثلاثة وتُظهر كيفية ارتباطها[3]. إنها تُظهر السبب، كي تكون شرعية، في وجوب أن تنبع من الجميع وتنطبق على الجميع؛ وتُظهر كيفية ارتباطها بالعدالة وسبب ميلها إلى المساواة، كما يقول روسو في (**العقد الاجتماعي**، 3.1:2). يكمن قسم جوهري من الإجابة في (**العقد الاجتماعي**، 5.4:2) الذي ينصّ على أن:

> الانخراطات التي تُلزِمنا أمام الكيان الاجتماعي لا تكون مُلزمة إلا لكونها متبادَلة، وإن طبيعتها على هذا النحو حيث يعجز المرء، حال تنفيذها، عن العمل من أجل شخص آخر من دون أن يعمل من أجل نفسه أيضًا. لمَ تكون الإرادة العامّة صحيحة دائمًا؟ ولمَ يتمنّى السعادة للجميع دائمًا، إن لم

(2) John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Erin Kelly (ed.) (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001), pp. 91f,

العقل العمومي هو صيغة التفكير الملائمة للمواطنين المتساوين الذين، بوصفهم هيئة اعتبارية، يفرضون قواعد بينهم مدعومة بعقوبات سلطة الدولة. إن الدلائل المشتركة للتقويم ومناهج التفكير هي التي تجعل ذلك العقل عموميًا، بينما حرية الكلام والفكر في نظام دستوري تجعل ذلك العقل حرًا.

(3) أبقوا في الذهن عبر التعليقات الآتية أن الأفعال العامّة التي يكون فيها التعبير عن الإرادة العامّة في أقصاه هي تشريعات القوانين الرئيسة أو الأساسية (**العقد الاجتماعي**، 2.12:1) التي عبّر عنها المواطنون بالانتخاب عن آرائهم، حيث تعمل هذه التشريعات على الصون الأمثل للصالح العام.

يكن ذلك لأنه ليس ثمّة أحد لا يطبق عبارة «كل منهم» على نفسه، ولا يفكّر في نفسه حين ينتخب من أجل الجميع؟ وهذا يبرهن أن المساواة في الحق، ومبدأ العدالة الذي تُنتجه، نابعان من تفضيل كل إنسان لنفسه، ومن طبيعة الإنسان، بناءً على ذلك؛ إذ إن الإرادة العامّة، كي تكون كذلك فعلًا، يجب أن تكون عامّة في موضوعها علاوة على جوهرها؛ كما أنها تفقد استقامتها الطبيعية عندما تُوجه إلى أي موضوع محدّد منفرد؛ إذ، حينئذ، عند الحكم على ما هو دخيل علينا، لن يكون لدينا أي مبدأ حقيقي للإنصاف كي يوجهنا.

2- هذه فقرة رائعة. تأكدوا من قراءتها بحرص. ومن المستحيل إيجازها. يؤكّد روسو أننا حين نمارس إرادتنا العامّة في تصويت بشأن القوانين الأساسية للمجتمع، يجب أن نأخذ في الاعتبار مؤسّسات سياسية واجتماعية رئيسة. وستحدّد هذه القوانين الأساسية، فعلًا - حيث تجعلها حاسمة - بنود التعاون الاجتماعي وتعطي مضمونًا محدّدًا للميثاق الاجتماعي.

عند حصول هذا، سنصوّت فعلًا لجميع أعضاء المجتمع، وبفعل هذا سنفكر في أنفسنا وفي مصالحنا الأساسية. وبما أننا نصوّت بشأن قانون أساس، ستكون الإرادة العامّة عامّةً في موضوعها، أي لن تذكر القوانين الأساسية أي فرد أو تجمع بالاسم، ويجب أن تنطبق على الجميع. وهذا يجيب عن الجزء الثاني من السؤال السابع: لمَ يجب على الإرادة العامّة، كي تكون شرعية، أن تنشأ من الجميع وتنطبق على الجميع؟

علاوة على ذلك، يُقاد كل منا عبر مصالحنا الأساسية التي نمتلكها جميعًا بشكل مشترك. بذلك، تكون الإرادة العامّة شرعية دائمًا. وبفضل إرادتهم العامّة، يتمنّى المواطنون السعادة للجميع. ذلك أنهم بتصويتهم، فإنما يأخذون هذه الـ «كل واحد منهم» لتكون هي «كلهم»؛ إذ يصوّتون للكل. وتنشأ الإرادة العامّة من الكل من حيث إن كل واحد باختياره وجهة نظر العموم، فإنما تقوده المصالح الأساسية ذاتها التي يحملها كل واحد آخر. هذا يجيب عن الجزء الأول من السؤال السابع: لمَ يجب على الإرادة العامّة، كي تكون شرعية، أن تنشأ من الجميع وتنطبق على الجميع؟

نرى أيضًا لماذا تريد الإرادة العامّة العدالة. في الفقرة التي نقلناها أعلاه يقول روسو (أو هكذا أفسّر قوله) إن فكرة العدالة التي تنتجها الإرادة العامّة تنشأ من ولع يمتلكه كل منا بنفسه، وينبع بالتالي من الطبيعة البشرية بذاتها. هنا، من الضروري ملاحظة أن هذا الولع لا يثمر فكرة العدالة إلا عندما يُعبَّر عنها من وجهة نظر الإرادة العامّة. وعندما لا تكون تابعة لوجهة النظر تلك – وجهة نظر تفكيرنا المتروي إلى جانب البنية المشار إليها سابقًا – قد يُنتج ولعنا بأنفسنا تفاوتًا وانتهاكات للحقوق بالطبع.

3 – ندرك كذلك سبب رغبة الإرادة العامّة في المساواة: إنها تفعل ذلك بداية بسبب سمات وجهة النظر التي تخص الإرادة العامّة، ثانيًا من طبيعة مصالحنا الأساسية، بما فيها مصلحتنا فيتجنّب الشروط الاجتماعية للتبعية الشخصية. ويجب تجنّب هذه الشروط إن لم ينبغِ إفساد الكرامة الشخصية والقابلية للكمال الخاصّة بنا، أو أن نكون خاضعين للإرادة والسلطة الاعتباطيتين للأفراد الآخرين. وعند معرفة طبيعة هذه المصالح الأساسية، سيعمل المواطنون، عندما يدلون بآرائهم، لما يحقّق الانتشار الأمثل للصالح العام، على التصويت للقوانين الأساسية التي تصون المساواة المطلوبة للشروط.

يقدّم روسو هذه الاعتبارات بشأن المساواة في (**العقد الاجتماعي**، 1.11–3:2). يقول هنا (1.11:2) إن الحرية والمساواة هما: «الخير الأعظم للجميع، والذي ينبغي أن يكون غاية كل منظومة للتشريع... الحرية لأن التبعية الخاصة (dépendence particulière) بأكملها تعني اقتطاع قوة كبيرة من كيان الدولة؛ والمساواة لأن الحرية تعجز عن البقاء من دونها».

بحسب روسو، في مجتمع الميثاق الاجتماعي، لا تتعارض الحرية والمساواة عند فهمهما على نحو ملائم وارتباطهما بشكل ملائم. وهذا يعود إلى أن المساواة ضرورية للحرية. كما أن الافتقار إلى الاستقلالية الشخصية يعني فقدان الحرية، وأن الاستقلالية تستلزم المساواة. يرى روسو أنّ المساواة ضرورية للحرية، وأنّها في الغالب العنصر الذي يجعلها جوهرية. مع ذلك،

ليست المساواة مساواة صارمة: «في ما يتعلّق بالمساواة، يجب عدم فهم هذه المفردة أنها تعني أن درجات السلطة والثروة ينبغي أن تكون متساوية بالضبط [للجميع]، بل وفي ما يتعلّق بالسلطة، يجب أن تكون غير قادرة على العنف الكلّي، وألا يُستخدَم إلا بسبب المكانة [السلطة] والقوانين؛ أما في ما يتعلّق بالثروة، فيجب ألا يكون أي مواطن من الثراء، حيث يكون بمقدوره شراء شخص آخر، أو من الفقر، حيث يُضطر إلى بيع نفسه» (**العقد الاجتماعي**، 2.11:2).

يُنكر روسو أن تكون هذه الدرجة المعتدلة من التفاوت، التي لا تكون كبيرة جدًا، حيث تقود إلى التبعية الشخصية، ولا شديدة القيود، حيث تفقد منافع الحرية المدنية، أو فانتازيا لا يمكن أن تتحقّق عمليًا. يسلّم أن شيئًا من الاستغلال والخطأ أمر حتمي. لكن، يقول: «... هل يستتبع هذا ألا يكون [التفاوت] منظّمًا في الأقلّ. السبب على التحديد أن قوة الأشياء تميل دائمًا إلى تدمير المساواة التي ينبغي لقوة التشريع أن تميل إلى صونها دائمًا» (**العقد الاجتماعي**، 3.11:2). كذلك، «تميل الإرادة الخاصّة بطبيعتها نحو التفضيلات، والإرادة العامّة نحو المساواة» (**العقد الاجتماعي**، 3.1:2).

ملاحظة روسو هذه سابقة للسبب الأول الذي يعلّل في العدالة كإنصاف اعتبار البنية الرئيسة الموضوع الأولي للعدالة[4].

4 – لاستذكار هذه الملاحظات بشأن الإرادة العامّة: إن وجهة نظر الإرادة العامّة وجهة نظر نتبنّاها عندما ندلي بآرائنا بشأن القوانين الأساسية الأمثل للسعي إلى المصالح المشتركة التي تكرّس روابط المجتمع. بما أن هذه

---

(4) Rawls, *Justice as Fairness*, §§3, 4, 15.

البنية الرئيسة للمجتمع هي الطريقة التي تتلاءم فيها المؤسّسات الأساسية السياسية والاجتماعية معًا في منظومة واحدة من التعاون الاجتماعي، والطريقة التي تحدّد فيها حقوقًا وواجبات رئيسة، وتنظّم تقسيم الفوائد التي تنبع من التعاون الاجتماعي عبر الزمن. وتصون البنية الرئيسة العادلة ما يمكن أن نسميه العدالة الأساسية. ولضمان أن يحافَظ على الشروط الأساسية المنصفة (للاتفاقات الحرّة والمنصفة) عبر الزمن، من الضروري أن تكون البنية الرئيسة الموضوع الأولي للعدالة.

القوانين عامّة وتنطبق على جميع المواطنين، يجب علينا التفكير في تلك القوانين في ضوء المصالح الأساسية التي نتقاسمها مع الآخرين. تحدّد هذه المصالح مصالحنا المشتركة، والشروط الاجتماعية للحصول على هذه المصالح التي تحدّد الصالح العام.

إن الحقائق المتوافق عليها، أو الاعتقادات المنطقية، بشأن الأمر الأمثل في السعي إلى الصالح العام تقدّم الأساس للأسباب التي تملك وزنًا على نحو ملائم في تأملاتنا من وجهة نظر الإرادة العامّة. وتنتج الإرادة العامّة من قدرتنا على تبنّي وجهة النظر الملائمة هذه. إنها تناشد قدرتنا المشتركة على التفكير المتأنّي في حالة المجتمع السياسي. بهذا، فإن الإرادة العامّة هي إحدى صيغ إمكان وجود الإرادة الحرّة في **الخطاب الثاني**: إنها تتحقّق حالما يسعى المواطنون في المجتمع إلى الصالح العام كما يقتضي. إحدى نتائج ذلك أن تحقيق حريتنا - كالممارسة الكاملة لقدرتنا على الإرادة الحرّة - لا يكون ممكنًا إلا في مجتمع من نوع ما، والذي يحقّق شروطًا محدّدة في بنيتها الأساسية. هذه نقطة شديدة الأهمّية، وسنعود إليها أدناه.

بمقدورنا الآن، إدراك سبب اعتقاد روسو أن إراداتنا تميل إلى التوافق مع الإرادة العامّة، وأن تصبح هي كذلك، عندما نطرح السؤال الصحيح. بالطبع، هذه مجرّد نزعة، وليست يقينًا، بما أن معرفتنا منقوصة، واعتقاداتنا بشأن الوسائل الملائمة قد تختلف بقدر معقول. وعلاوة على ذلك، قد تكون ثمّة اختلافات منطقية في الرأي بشأن مسائل التأويل - على سبيل المثال، بشأن مستوى الفقر الذي يكون فيه الناس شديدي الفقر، حيث يبيعون أنفسهم ويفقدون، بالتالي، استقلاليتهم الشخصية.

§3 - الإرادة العامّة والحرية الأخلاقية والحرية المدنية

1 - يقودنا هذا إلى السؤال العاشر: كيف ترتبط الإرادة العامّة بالحرية المدنية والحرية الأخلاقية؟ يؤمن روسو بأن مجتمع الميثاق الاجتماعي يحقّق في مؤسّساته السياسية والاجتماعية الرئيسة الحريتين المدنية والأخلاقية. ويقدم

الميثاق الاجتماعي الشروط الخلفية الاجتماعية الضرورية للحرية المدنية. وبافتراض أن القوانين الأساسية مستندة، على نحو ملائم، إلى ما يستلزمه الصالح العام، سيكون المواطنون أحرارًا في السعي إلى أهدافهم ضمن الحدود التي تضعها الإرادة العامّة (**العقد الاجتماعي**، 2.8:1). هذا واضح تمامًا.

تتعلّق المسألة الأعمق بالحرية الأخلاقية. في توصيفه لما نكتسبه من مجتمع الميثاق الاجتماعي، يقول الآتي: «إضافة إلى المكتسبات السابقة للحرية المدنية، يمكن إضافة الحرية الأخلاقية التي يمكنها وحدها جعل الإنسان سيد نفسه فعليًّا؛ إذ إن الاندفاع إلى الشهوة وحدها عبوديةٌ، والامتثال للقانون الذي ارتضاه المرء لنفسه حرية» (**العقد الاجتماعي**، 3.8:1)

على نحو مماثل، تقوم الحرية الأخلاقية على الامتثال للقانون الذي ارتضاه المرء لنفسه، ونحن نعلم أن ذلك القانون هو القانون الأساس لمجتمع الميثاق الاجتماعي، وتحديدًا: القوانين التي سُنَّت انطلاقًا من وجهة نظر الإرادة العامّة، والمستندة على نحو ملائم إلى المصالح الأساسية المشتركة للمواطنين. الأمر جيد حتى الآن، ويبدو أن ثمّة المزيد بشأن هذا الأمر.

2 – ربما علينا تنظيم ما قلناه فحسب. أفترض أن جميع الشروط اللازمة يجب أن تكون متحقّقة للوصول إلى مجتمع الميثاق الاجتماعي. ومن الواضح أن روسو لا يتحدّث عن الحالة التي لا تتحقّق فيها تلك الشروط. ومع التسليم بتحقّق هذا، سيحقّق المواطنون في ذلك المجتمع حريتهم الأخلاقية في هذه المجالات:

الجانب الأول هو أنه، مع إطاعة القانون وإرادة حريتنا المدنية ضمن الحدود التي وضعتها الإرادة العامّة، فإننا لا نتصرّف وفقًا للإرادة العامّة فحسب، بل من إرادتنا الخاصّة. والسبب هو أننا صوّتنا بحرية إلى جانب الآخرين في فرض تلك الحدود، وهذا يسري سواء كنا في الأغلبية أم لا (مجدّدًا بافتراض توفّر الشروط اللازمة). (بشأن هذا، يُنظر: **العقد الاجتماعي**، 8.2:4-9).

ثمّة جانب آخر، وهو أن القانون الذي نرتضيه لأنفسنا يحقّق شروط الميثاق الاجتماعي، وأن بنود هذا الميثاق نابعة من طبيعتنا كما نحن عليها الآن، أي تعتمد تلك البنود على مصالحنا الأساسية، وأن تكون هذه هي مصالحنا الأساسية دائمًا، الممنوحة من طبيعتنا بالمعنى الذي يريده روسو. يحدث هذا حتى عندما ننظر إلى الأفراد المشوّهين والمنحرفين في المجتمعات الفاسدة، وحتى عندما لا تكون كذلك، على الرغم من أن تلك الحالات غير ذات صلة هنا. في تلك المجتمعات، قد يكون الناس مخطئين بشأن الماهية الفعلية لمصالحهم الأساسية، مع أنهم يعرفون بالتأكيد، من رذائلهم ومواطن بؤسهم وجود خطأ كبير.

3 – مجدّدًا، قد نقلق بشأن بنود الميثاق الاجتماعي بسبب استقلاليتنا الاجتماعية. تذكروا أن هذه الاستقلالية إحدى افتراضاتنا الرئيسة في تأسيس الوضع الميثاقي. ألا يقلّص هذا حريتنا ويقيدها؟ مع ذلك، بحسب روسو، فإن هذا التكافل جزء من طبيعتنا كذلك. ويتبدّى هذا في بعض السمات التي يقول إنها ضرورية لمشرّع، لكونه الشخص الذي «يجرؤ على تولي تأسيس شعب ما» (**العقد الاجتماعي**، 3.7:2). إضافة إلى رؤيته، لا يمكن مصالحنا الأساسية وقدراتنا اللازمة للحرية والقابلية للكمال أن تصل إلى مرحلة عطائها الأقصى إلا في المجتمع، أو بشكل محدّد، في مجتمع الميثاق الاجتماعي. وثمّة قدر كبير من الوضوح حتى من **الخطاب الثاني**.

ثمّة مسألة أخرى يمكن أن تسبّب الصعوبة وهي الفكرة التي تنص على أن الميثاق الاجتماعي حدثٌ تحقّق في فترة ما في الماضي. مع ذلك، وفي حالة روسو، لا أعتقد أنه يراها – أو أفضل من ذلك أننا لا نحتاج إلى رؤيتها – بتلك الطريقة في تأويله، بل أتناول تأويلًا مستمرًّا في الحاضر: وهذا يعني أن بنود الميثاق الاجتماعي تنشأ من الشروط التي تتحقّق دائمًا في مجتمع حسن التنظيم بالمعنى الذي يقصده روسو. لذلك، فإن المواطنين متكافلون اجتماعيًا دائمًا في مثل هذا المجتمع. هم يمتلكون المصالح الأساسية ذاتها دائمًا. يمتلكون دائمًا القدرة ذاتها على الإرادة الحرة ولتحقيق الحرية الأخلاقية والحرية المدنية

ضمن شروط ملائمة. وهم مدفوعون دائمًا بـ حبّ الذات والكرامة الشخصية، وما إلى ذلك. وهذا يستتبع تأويل الزمن الحاضر، حال تحقّق وضع الميثاق الاجتماعي بطريقة روسو.

إذًا، إن بنود الميثاق الاجتماعي تنشأ ببساطة من الطريقة التي يكون فيها المواطنون جوهريًا الآن، في أي لحظة، في مجتمع يحقّق هذه البنود. إذًا، عبر اتباع القوانين التي تحقّق هذه البنود والتصرّف وفقًا لها، سيتصرّف المواطنون انطلاقًا من قانون يرتضونه لأنفسهم. سيحقّقون حرّيتهم الأخلاقية.

ختامًا: الحرية الأخلاقية، إذًا، عند فهمها على نحو ملائم، لا يمكن أن تتحقّق خارج المجتمع. وهذا يعود إلى أن الحرية هي القدرة على الممارسة الكلّية لصيغة التفكير المتأنّي الملائمة للموقف قيد البحث. وبحسب روسو، تلك هي الحرية الأخلاقية. ولا يمكن أن تتحقّق من دون امتلاك مهارات لا يمكن امتلاكها إلا ضمن سياق اجتماعي: جميع المهارات الضرورية للغة التي سنعبّر عن الأفكار من خلالها، وبمعزل عن الأفكار والتصوّرات المطلوبة للتأمل بشكل صحيح، وأمور كثيرة غيرها. كما أنها غير ممكنة من دون ملاءمات اجتماعية بارزة، حيث تُمارَس السلطات الضرورية في حدها الأقصى.

§4- الإرادة العامّة والاستقرار

1 - لا تزال ثمّة أسئلة بشأن الإرادة العامّة لم نناقشها، وليس بمقدورنا تغطيتها كلها. ويعود هذا إلى أن كل شيء تقريبًا في **العقد الاجتماعي** يتضمّن فكرة الإرادة العامّة بشكل ما. وينبغي أن نتناول سؤالين آخرين، لذا سأنتقل إليهما بإيجاز.

فلنتذكر أنني حدّدتُ في المحاضرة الأخيرة أربعة أسئلة يجب تمييزها عند دراسة أي تصوّر سياسي عن الحق والعدالة، بما فيها تصوّر روسو: تحديدًا.

(1) ما المبادئ المنطقية أو الحقيقية للحق والعدالة السياسية التي يحدّدها التصوّر؛ وكيف يمكن تكريس صحّة هذه المبادئ؟

(2) ما المؤسّسات السياسية والاجتماعية الفاعلة والعملية التي تحقّق هذه المبادئ بأكبر قدر من الفاعلية؟

(3) بأي طريقة يتعلّم الناس مبادئ الحق، ويكتسبون الدافع للتصرّف وفقًا لها، حيث يصونون الاستقرار عبر الزمن؟

(4) كيف يمكن أن ينشأ مجتمع يحقّق مبادئ الحق والعدالة؛ وكيف نشأ في بعض الحالات الفعلية، في حال وجودها؟

قدمنا تأويلًا لفكرة الميثاق الاجتماعي في ما يتعلّق بالسؤالين الأولَيْن. بحسب روسو، مبادئ الحق السياسي هي تلك التي تحقّق بنود ذلك الميثاق، وتستلزم هذه البنود تحقّق مبادئ وقيم محدّدة في البنية الرئيسة لذلك المجتمع. يتعلّق السؤال الثالث بالقوى السيكولوجية التي تساعد في المحافظة على الاستقرار وكيفية اكتسابها وتعلّمها. ويتعلّق السؤال الرابع بالأصول والعملية التي يمكن عبرها مجتمع الميثاق الاجتماعي أن يتحقّق.

في **العقد الاجتماعي**، 2-7:2-12، نجد الشخصية المثيرة للهيئة التشريعية (أو المشرّع)، مؤسّس الدولة الذي يعطي الناس قوانينهم الأساسية. إن المشرّع ليس الحكومة أو الحاكم، ولأن دوره يتعلّق بالتخطيط للدستور، لا دور له في ذلك الدستور. كما لا يمتلك دورًا كحاكم، «إذ... إن الشخص الذي يمتلك سلطة على القوانين يجب ألا تكون له سلطة على البشر» (**العقد الاجتماعي**، 4.7:2). وهو لا يمتلك الحق في فرض إرادته على الشعب. وبينما يتم إظهاره ممتلكًا حكمة ومعرفة استثنائيتَيْن، ليست له سلطة لعمله كمشرّع، ويجب عليه، مع ذلك، بطريقة ما، أن يُقْنع الشعب بقبول قوانينه. تاريخيًا، غالبًا ما كان يحصل هذا عبر إقناع الشعب بأن القوانين ممنوحة لهم، عبره، من الآلهة. ويبدو أن الدين والإقناع مطلوبان في تأسيس دولة عادلة.

2 - ما دور المشرّع في عقيدة روسو؟ أعتقد أن هذه الشخصية تمثّلها طريقة روسو في طرح السؤالين الأخيرين. إذا نظرنا إلى (**العقد الاجتماعي**، 10.6:2)، فسنجد مقاطع تتضمّن كلًا من هذين السؤالين؛ إذ يقول روسو:

تتحدّث القوانين بشكل ملائم عن شروط التجمع المدني فحسب. ينبغي للشعب الخاضع للقوانين أن يكون هو واضعها. أولئك الذين يشكّلون تجمعًا فحسب، يملكون الحق في تنظيم شروط المجتمع. لكن، كيف سينظّمون هذه الشروط؟ هل ستكون ضمن توافق مشترك، عبر إلهام مفاجئ؟... من سيمنحه البصيرة الضرورية لصوغ الأفعال ونشرها مقدّمًا؟... كيف يمكن حشدًا أعمى، غالبًا ما يكون جاهلًا بشأن ما يريده، لأنه نادرًا ما يعلم الملائم له، أن يأخذ على نفسه عاتق تنفيذ منظومة تشريع هائلة ومعقّدة بهذا الشكل؟... إن الإرادة العامّة صحيحة دائمًا، لكن الحُكم الذي يقودها ليس متنوّرًا دائمًا... يدرك الأفراد على المستوى الشخصي الخير الذي يفعلونه؛ بينما يرغب العموم في الخير الذي لا يدركونه. الجميع في حاجة إلى الإرشاد بالقدر ذاته. ويجب على الأولين أن يكونوا مُلزَمين جعل إراداتهم متناغمة مع عقولهم. كما يجب أن يتعلّم الآخرون أن يعرفوا ما يرغبون فيه... من هنا، تنشأ الحاجة إلى مشرع.

هنا، السؤال الرابع في ذهن روسو، أي ذلك المتعلّق بالأصول والانتقال: إنه يسأل، مع التسليم بالعقبات الكبيرة التي لا بد من أنها سادت في غياب عالم اجتماعي حرّ، ومتساوٍ، وعادل، عن كيفية إمكان نشوء مجتمع الميثاق الاجتماعي. بالتأكيد، كما يقترح روسو، يتطلّب الأمر نمطًا من الحظ الجيد النادر بشأن شخصية المشرّع. ليكورغوس (Lycurgus) من اليونان الإغريقية مذكور كمثال عن شخصية تاريخية أدّت هذا الدور، حين تنازل عن عرشه ليسنّ قوانين وطنه (**العقد الاجتماعي**، 5.7:2). لا أحد غير هذا المشرّع يعرف قدرًا كافيًا بشأن الطبيعة البشرية ليعرف حاجة القوانين والمؤسّسات للتنظيم بهدف تحويل شخصيات الناس ومصالحهم، حيث تتناغم أفعالهم مع ما تفرضه تلك الترتيبات، مع التسليم بالشروط التاريخية. لا أحد غيره قادر على إقناع الناس بالامتثال لتلك القوانين في المقام الأول.

3 – كما أن اهتمام روسو بمسألة الاستقرار واضح في أمور أخرى يقولها. بذلك، في (**العقد الاجتماعي**، 2.7:2)، يقول: «إذا كان صحيحًا أن الأمير العظيم [العبارة التي يستخدمها روسو للإشارة إلى الحكومة ككيان جمعي]

إنسان نادر، فماذا عن المشرّع العظيم؟ يجب على الأول أن يتبع الأنموذج الذي ينبغي على الآخر عرضه فحسب. الآخر الميكانيكي الذي يخترع الآلة؛ بينما الأول ليس سوى العامل الذي ينظّم هذا ويشغّله». ويضيف: «في ولادة المجتمعات، كما يقول مونتسكيو، يبني قادة الجمهوريات المؤسّسات، بعد ذلك الحين وصاعدًا، تصبح المؤسّسات هي التي تشكّل قادة الجمهوريات».

ولاحقًا في (**العقد الاجتماعي**، 9.7:2)، يقول روسو: «لكي يقوّم شعب ناشئ مبادئ سياسية سليمة، ويتبع القواعد الأساسية لفن الحُكم، يجب أن تصبح النتيجة السبب؛ ويجب على الروح الاجتماعية، التي ينبغي أن تكون نتيجة للمؤسّسات، أن تشرف على تأسيس المؤسّسة بذاتها؛ وعلى البشر أن يحدّدوا قبل القوانين ما يجدر بهم أن يكونوا عليه بفعل هذه القوانين».

وكذلك: «هذا ما كان دائمًا يدفع آباء الأمم إلى طلب تدخّل السماء، وعزو حكمتهم إلى الآلهة» (**العقد الاجتماعي**، 10.7:2).

يتّضح حديث روسو بشأن السؤال الثالث عن الاستقرار، حالما نضعه في الصيغة المقترحة أعلاه: تحديدًا، كيف يُعقَل أن تولّد المؤسّسات السياسية الروح الاجتماعية التي ستكون ضرورية، عند التأسيس، لسنّ القوانين التي تكرّس تلك المؤسّسات؛ إذ لو كانت المؤسّسات تولد، حقًا، تلك الروح التي ستسنّها، فستكون إذًا دائمة ومستقرّة.

يتّضح مدى أثَر التغيّر من حالة الطبيعة (المرحلة الأولى للتاريخ في **الخطاب الثاني**) الذي ينشأ عبر عمل المشرّع مما يقوله روسو سابقًا في (**العقد الاجتماعي**، 3.7:2):

> ينبغي لمن يجرؤ على تأسيس شعب أن يشعر بأنّه قادر على تغيير الطبيعة البشرية، إذا جاز القول؛ على تحويل كل فرد، يكون بنفسه كلًا كاملًا ومنفردًا، إلى جزء من كل أكبر يستمد منه الفرد، بمعنى ما، حياته ووجوده؛ وعلى تغيير دستور الإنسان بهدف تقويته؛ وعلى استبدال وجود جزئي وخُلُقي بوجود فيزيائي ومستقلّ استمددناه جميعًا من الطبيعة. يجب عليه، باختصار، انتزاع القوى الخاصّة بالإنسان بهدف منحه قوى دخيلة عليه لا

> يمكنه الانتفاع منها من دون مساعدة الآخرين... حيث إنه لو كان كل مواطن لا يساوي أي شيء، وغير قادر على أي شيء، إلا حين يكون مع الآخرين، ولو كانت القوة المُكتسَبة من الكل مساوية أو أعلى من ناتج القوى الطبيعية لجميع الأفراد، فقد يقال أن التشريع قد بلغ أقصى نقطة ممكنة من الكمال.

هذه فقرة استثنائية. إنها تبين المدى الذي يُظهرنا فيه روسو معتمدين اجتماعيًا على مجتمع الميثاق الاجتماعي حتى مع أننا مستقلّون على الصعيد الشخصي (أي لسنا معتمدين على أي فرد آخر). إن السلطات التي نكتسبها في المجتمع سلطات لا يمكننا استخدامها إلا في المجتمع، بالتالي عند التعاون مع السلطات التكميلية للأشخاص الآخرين وحسب. فكروا كيف أن الملَكات المدربة للموسيقيين لا تصل إلى عطائها الأقصى، إلا عند ممارستها إلى جانب الموسيقيين الآخرين في موسيقى الفرق الصغيرة أو الأوركسترات.

4 - ما يقوله روسو بشأن المشرّع واضح بقدر كافٍ حالما نستوعب السؤالين اللذَين يطرحهما، بطريقة غير معتادة، على نحو لا يمكن إنكاره. ليس ثمّة شيء غامض بشأن دور المشرّع، بصرف النظر عن مدى ندرة وجود شخصية كهذه.

وعبر تناول مسألة الأصول التاريخية أولًا، من الواضح أن مجتمع الميثاق الاجتماعي قد ينشأ بطرائق كثيرة. على سبيل المثال، بالتدرّج عبر قرون عدة، وعبر سلسلة من الحروب الدينية العنيفة، قد يحصل أن الناس سيصلون في نهاية المطاف إلى التفكير في أن لا طائل بعد الآن من استخدام القوة في صراعات مماثلة، وسيصلون بتردّد إلى حد الموافقة عبر تسوية موقتة على مبادئ الحرية والمساواة. يبدو أن التسامح الديني قد نشأ بطريقة مشابهة. اعتقد الجميع أن تقسيم النصرانية كان كارثة رهيبة، ومع ذلك بدا التسامح أفضل من الحرب الأهلية الدائمة ودمار المجتمع.

إذًا، قد تُقرّ الأجيال اللاحقة بمبادئ معينة بسبب مزاياها، كما حدث بعد توقّف الحروب الدينية، وقُبلت مبادئ الحرية الدينية بالتدرّج وأصبحت حريات دستورية أساسية. ومن المعروف أن الأجيال السابقة قد تقدّم مبادئ ومؤسّسات

لأسباب مختلفة عن أسباب أولئك الذين سيأتون لاحقًا من الذين ترعرعوا في ظلها، وتقبلها. هل يمكن المجتمع أن يتقدّم بغير هذا؟

يتّضح من الطريقة التي قدم بها روسو المشرّع أنه لا يفترض أبدًا أن يكون انخراط الناس في اتّفاق من أي نمط يعني الانتقال من مرحلة ما قبل سياسية إلى مجتمع تناغمت مؤسّساته الأساسية مع البنود الجوهرية للميثاق الاجتماعي. قد لا تكون تلك هي الطريقة التي كان بإمكان بشر المرحلة الأولى من التاريخ في **الخطاب الثاني**، أي المجتمع الحر المتساوي والعادل لحالة الطبيعة، التحول من خلالها إلى مواطنين ذوي إرادة عامّة. وتُضخِّم المؤسّسات التي تصوغ الإرادة العامّة من المشرّع الذي يُقْنع الناس بأن سلطته ذات تنظيم أرقى، بذا سيتقبلون القوانين التي يفرضها. وبمسار شرعي ستصل الأجيال اللاحقة إلى مرحلة امتلاك إرادة عامّة والمحافظة عليها. وحالما يُكرِّس المجتمع ويُفعِّل، سيكون في حالة توازن مستقرّ: ستولد مؤسّساته داخل أولئك الذين يعيشون في كنفها الإرادة العامّة المطلوبة للمحافظة عليها أجيالًا متعاقبة حال ظهورها في الساحة. إن إحالة روسو إلى مونتسكيو (المقتبسة أعلاه) تؤكّد هذه النقطة بشكل تام.

وينبغي أن يُعتبر المشرّع/ الهيئة التشريعية الخاصة بروسو، إذًا، شخصية مصطنعة فعلًا – (deus ex machina) – يُفترض بها أن تأخذ على عاتقها الزوج الثاني من الأسئلة: ذلك المتعلّق بالتعلّم الخُلُقي والاستقرار، والآخر المتعلّق بالأصول التاريخية. ولا تسبّب هذه الأداة أي مشكلة لوحدة رؤية روسو وتناغمها، كما يُدَّعَى أحيانًا. وسندرك هذا حالما نميّز الأسئلة الأربعة وندرك أن ثمّة طرائق مختلفة يمكن أن ينشأ فيها مجتمع الميثاق الاجتماعي.

§5– الحرية والميثاق الاجتماعي

1 – ما زلنا في طور مناقشة القسم الثاني من مشكلة الميثاق الاجتماعي. تذكّروا عبارة روسو عن تلك المشكلة باعتبارها توحّد صيغة من التجمع، حيث إننا حين نتحد بأنفسنا مع الآخرين، لن نطيع إلا أنفسنا وسنبقى أحرارًا كما كنا (**العقد الاجتماعي**، 1:4.6). كيف يمكن أن يبدو بقاؤنا أحرارًا كما كنا من قبل

إشكاليًا بدرجة كبيرة عندما يشدّد روسو على أننا نسلم أنفسنا وجميع سلطاتنا إلى الجماعة، تحت الإدارة العليا للإرادة العامّة، ولا ندعي أي حق في الانقلاب ضدها. وجد بعضهم في عقيدته توتاليتارية ضمنية، ووجدوا أن ملاحظته بشأن كوننا مرغمين على أن نكون أحرارًا مشؤومة إلى حدّ بعيد.

لنتأمّل هذه الملاحظة، ولنرَ ما إذا كانت ثمّة طريقة لقراءتها وتكون متناغمة مع إطاعتنا لأنفسنا فحسب، ومع كوننا الآن أحرارًا كما كنا قبل الميثاق الاجتماعي. الفقرة المرتبطة بالعبارة هي: «... بهدف ألا يكون الميثاق الاجتماعي صيغة عقيمة، سيتضمّن على نحو مضمر الانخراط التالي، الذي يمكنه وحده منح القوة للآخرين [الالتزامات الأخرى]؛ أيًا يكن ذلك الذي سيرفض إطاعة الإرادة العامّة، فإنه سيكون مُلزَمًا فعلَ ذلك عبر الكيان بأكمله؛ والذي لا يعني سوى أنه سيكون مرغَمًا على أن يكون حرًا» (**العقد الاجتماعي**، 8.7:1).

سيتكون لدينا بداية، فهم لما قصده روسو هنا حين ننظر إلى الفصل اللاحق عن المجتمع المدني. فهذا الفصل يوضح تغييره وجهة نظره ومزاجه عما كان عليه في **الخطاب الثاني**. هنا نجده يصف الانتقال من حالة الطبيعة وصفًا إيجابيًا، ولو أن ذلك تضمن تحفظًا مهمًا يتعلّق بأننا لم نعانِ كثيرًا استغلالَ السلطة السياسية. يقول روسو: «هذا الانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية يُنتج تغيرًا مهمًا في الإنسان، وذلك بإحلاله العدالة محل الغريزة في سلوكه، وبإعطاء تصرّفاته تلك المناقبية الأخلاقية التي كانت تفتقدها سابقًا... ومع أنه يحرم نفسه في هذه الحالة الكثير من المنافع التي تمنحها الطبيعة، إلا أنه يكسب منافع أكبر، وتمتحن ملكاته وقواه وتتطوّر، وتتوسّع أفكاره، وترتقي مشاعره، ويسمو كيانه الروحي كله إلى حد أنه إن لم يؤد به سوء استغلاله للحالة الجديدة هذه إلى الحط به إلى ما دون الحالة التي غادرها، فإنه يجب عليه باستمرار مباركة اللحظة السعيدة التي نقلته منها إلى الأبد، والتي غيّرته من كونه مجرّد حيوان غبي محدود إلى كائن ذكي وإنسان» (**العقد الاجتماعي**، 1.8:1).

انطلاقًا من هذا، يبدو أن من الواضح أن طبيعتنا البشرية، إلى جانب مصلحتنا الأساسية في تطوير قدرتين نتملكهما وتدريبهما بموجب شروط

الاستقلالية الشخصية، لا تتحقّق إلا في المجتمع السياسي، أو بالأحرى إلا في المجتمع السياسي للميثاق الاجتماعي. في الفقرة التالية، يميّز روسو الحرية الطبيعية، التي نفقدها عند الانخراط في المجتمع المدني، من الحرية المدنية والحق القانوني في التملّك اللذين نكتسبهما. ويمضي بالقول إن الإنسان يكتسب مع المجتمع المدني: «الحرية الأخلاقية التي يمكنها وحدها جعل الإنسان سيد نفسه فعلًا؛ إذ إن الاندفاع إلى الشهوة وحدها عبوديةٌ، والامتثال للقانون الذي ارتضاه الإنسان لنفسه حرية» (**العقد الاجتماعي**، 1:3.8).

الآن، فكرة روسو هنا لا تشير، بالتأكيد، إلى أن الامتثال لأي قانون عشوائي قد نرتضيه لأنفسنا حرية؛ إذ بالتناغم مع غياب العقل قد أرتضي لنفسي قانونًا مجنونًا! لا. إنه يضع في ذهنه بوضوح القوانين التي نرتضيها لأنفسنا كرعايا حين نصوّت بشأن القوانين الأساسية كمواطنين، من وجهة نظر إرادتنا الحرة، ونعطي آراءنا، الذي نعتقد أن جميع المواطنين سيقرّونه (مع التسليم باعتقاداتنا ومعلوماتنا)، بشأن المسألة المتعلّقة بتحديد القوانين ذات الصيغة الأمثل لتحقيق الصالح العام.

لكن، كما رأينا، عندما نفعل ذلك نكون مدفوعين بمصالحنا الأساسية في حريتنا، وفي صون استقلاليتنا الشخصية، وما إلى ذلك. وإن لهذه المصالح الأساسية أولوية على مصالحنا الأخرى: لكونها أساسية، فإنها تستهدف الشروط الجوهرية لحريتنا ومساواتنا، اللتين تحقّقان شروط قدرتنا على الإرادة الحرة والقابلية للكمال الخاصّة بنا من دون تبعية شخصية. وعبر الامتثال للقوانين الأساسية التي سُنَّت على نحو ملائم، حيث تتوافق مع الإرادة العامّة - صيغة من التفكير المتأنّي - سنحقّق حريتنا الأخلاقية. ومع التطوّر الكلّي لقدرة العقل هذه، سنمتلك إرادة حرّة: سنكون في وضع نفهم منه ونكون منقادين بالأسباب الأكثر ملاءمة.

2 - بعد هذه الخلفية، لنعد إلى الملاحظة بشأن كوننا مرغمين على أن نكون أحرارًا. اللغة تحريضية، هذا مسلّم به؛ لكننا نبحث عن الفكرة التي وراءها. في الفقرة السابقة مباشرة (**العقد الاجتماعي**، 1:7.7)، يعمد إلى مقارنة

الإرادة الخاصّة التي نمتلكها كأفراد منفصلين («الوجود المستقلّ طبيعيًا» الخاص بنا) مع الإرادة العامّة التي نمتلكها كمواطنين. يقول: «يمكن مصلحته الخاصّة [المواطن] أن تحدثه بشكل مختلف تمامًا عن المصلحة العامّة. ويمكن وجوده المطلق والمستقلّ طبيعيًا أن يدفعه إلى إظهار ما يدين به للقضية العامّة كمساهمة حرة، والتي سيؤدّي فقدانها إلى إلحاق أذى بالآخرين بقدر أقل مما سيثقل جزاؤها عاتقه... قد يتمنى التمتع بحقوق المواطن من دون الرغبة في إنجاز واجباته كرعية» (**العقد الاجتماعي**، 7.7:1).

من الواضح أن روسو يُبقي في ذهنه حالةً مما نسمّيه الانتفاع الحر من مخطّطات التعاون المفيدة جمعيًّا. (يتحدّث روسو عن هذه المشكلة في **العقد الاجتماعي**، 2.6:2، حيث يقول: «يجب أن تكون ثمّة أعراف وقوانين لجمع الحقوق بالواجبات»).

وكنمط مألوف من الأمثلة، خذوا تركيب أجهزة التحكّم بالتلوّث في السيارات. افترضوا أن كل شخص سيجني، عن كل جهاز، 7 دولارات كقيمة انتفاع من الهواء الصافي (7 دولارات من المنفعة لكل مواطن)، مع ذلك فإن الجهاز يكلف كل شخص 10 دولارات. في مجتمع من 1000 مواطن، سيساهم كل جهاز في 7000 دولار كقيمة انتفاع؛ وإذا ركّب الجميع الأجهزة، فسيكون الربح الصافي لكل مواطن $7n-10 (حيث n = عدد المواطنين)؛ وهذا رقم كبير إذا كان n>1. مع ذلك، يمكن كل مواطن يسلم مسبقًا بأفعال الآخرين، أن يكسب عبر الخلل[5].

يفترض روسو، كما أعتقد، أن الفرد موضع البحث صوّت في التجمع للحصول على الأجهزة وضمان تركيبها. عبر المعاينة (تحمل تكلفة المعاينة من الضرائب أو الرسوم). وعبر كوننا مرغمين بفعل الغرامات للامتثال للقانون الذي ارتضيناه لأنفسنا، وصوتنا له بأفضل الأسباب، سنكون خاضعين للقواعد التي نسلم بها بأنفسنا من وجهة نظر إرادتنا العامّة. والآن، وجهة النظر تلك هي

(5) المثال من: Peter C. Ordeshook, *Game Theory and Political Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), pp. 201f.

تلك الخاصّة بحريتنا الأخلاقية، وإن قدرتنا على التصرّف تبعًا للقوانين التي تم فرضها سيرفعنا من مستوى الغريزة ويجعلنا سادة لأنفسنا فعلًا. علاوة على ذلك، لا يفترض أحد أننا حين نكون مُلزَمين دفعَ الغرامة، سيكون بمقدورنا التذمّر منطقيًا. بحسب رؤية روسو، مصالحنا الأساسية هي مصالحنا التنظيمية؛ في الميثاق الاجتماعي نوافق على تعزيز مصالحنا الخاصّة ضمن حدود القوانين السياسية الأساسية التي تفرضها الإرادة العامّة، وهي إرادة تقودها المصالح الأساسية التي نتقاسمها مع الآخرين.

لكن، بالطبع، يخطئ روسو في الحديث عند قوله إننا نبقى أحرارًا كما كنا من قبل. فعلًا، لم نعد أحرارًا بشكل طبيعي على الإطلاق. إننا أحرار خُلُقيًّا، لكن ليس بالقدر ذاته من الحرية الذي كان من قبل. إننا أحرار بطريقة أفضل وأشد اختلافًا.

§6- أفكار روسو عن المساواة: بأي طريقة تتميّز؟

1 – في المبحث 2.3 (§3.2) من هذه المحاضرة، رأينا أن روسو قال إن الحرية والمساواة هما «الخير الأعظم بالمطلق، والذي ينبغي أن يكون غاية كل منظومة تشريع»، والحرية عاجزة عن الاستمرار من دون مساواة. في المحاضرة الأولى عن روسو، ناقشنا ما كان عليه قوله بشأن أنواع التفاوت ومصادره، وعواقبه المدمّرة. وينبغي أن ندرس الآن ما هو مميّز بشأن أفكار روسو عن المساواة. لنراجع عددًا من الأسباب التي قد نمتلكها للرغبة في تنظيم التفاوتات، حيث نُبقيها قيد السيطرة.

(أ) السبب الأول هو تخفيف المعاناة. في غياب الأوضاع الخاصّة، من الخطأ أن يكون بعض المجتمع، أو قدر كبير منه، في حالة فائض بينما قلة، أو كثرة حتى، محرومون ويعانون الويلات، دع عنك الأمراض القابلة للعلاج والمجاعة. وعلى نحو أكثر عمومية، يمكن المرء عرض هذه المواقف بوصفها حالات سوء توزيع للموارد. على سبيل المثال، من وجهة نظر نفعية (كما يطرحها بيغو (Pigou) في كتابه **اقتصادات الرفاه** (*Economics of Welfare*))، عندما يكون توزيع الدخل متفاوتًا، سيُستخدَم الناتج الاجتماعي بشكل غير فاعل، أي

ستبقى الحاجات والمتطلّبات الأكثر إلحاحًا من دون تحقّق، بينما سيُطلَق العنان للحاجات الأقل إلحاحًا للأثرياء، وحتى الملذات والنزوات الفارغة. بناء على هذا الرأي، لإقصاء التأثيرات في الإنتاج المستقبلي، ينبغي أن يُوزَّع الدخل، حيث تكون المتطلّبات والحاجات الأكثر إلحاحًا غير المتحقّقة على القدر ذاته من الإلحاح عند جميع الأفراد. (هذا يفترض أن البشر يمتلكون وظائف متماثلة للمنفعة علاوة على طريقة ما لإجراء مقارنات بين الأشخاص).

فلنلاحظ أن ما يزعجنا في هذه الحالة ليس التفاوت. كما أننا لسنا منزعجين حتى من آثار التفاوت، إلا في حال كانت هذه الآثار تسبّب المعاناة، أو الحرمان، أو إذا كانت تتضمّن ما نجد أنه توزيع غير فاعل أو مخرب للبضائع.

(ب) السبب الثاني لضبط التفاوتات السياسية والاقتصادية هو منع قسم من المجتمع من الهيمنة على البقية. عندما يكون هذان النمطان من التفاوت كبيرين، سيميلان إلى أن يترافقا معًا. وكما قال مِل، إن أسس السلطة السياسية هي الذكاء (المثقف)، المِلكية، وسلطة التجميع التي عنى بها القدرة على التعاون في السعي إلى المصالح السياسية للمرء. وتسمح هذه السلطة للقلة، بفضل سيطرتها على العملية السياسية، بفرض منظومة قانون وملكية تضمن موقفها المهيمن، ليس في السياسة فحسب، بل عبر الاقتصاد. وهذا يمكّنها من تحديد المنتجات، والتحكّم بشروط العمل، وشروط عروض العمل، إضافة إلى صيغة كل من إدارة المدخرات الحقيقية (الاستثمار) وسرعة الابتكار وحجمه، وهذا كله يحدّد، بقدر كبير، ما سيصبح عليه المجتمع عبر الزمن.

إذا أظهرنا أن وضعنا ونحن مهيمَن علينا من الآخرين أمر سيئ، وبأنه لا يجعل حيواتنا بالقدر المطلوب من الجودة أو السعادة، فيجب أن نكون مرتبطين بآثار التفاوت السياسي والتفاوت الاقتصادي. فرص عملنا أقل جودة؛ سنفضل سيطرة أكبر على سوق العمل والإدارة العامّة للاقتصاد. مع ذلك، حتى الآن، ليس واضحًا بعد أن التفاوت بذاته مجحف أو سيئ.

(ج) يبدو السبب الثالث أنه يقربنا من الأمر الذي قد يكون خاطئًا في التفاوت بحد ذاته. أشير إلى حقيقة أن التفاوتات السياسية والاقتصادية غالبًا ما

تترافق مع تفاوتات في المكانة الاجتماعية التي قد تقود أصحاب المكانة الأدنى إلى أن يتم إظهارهم، من أنفسهم ومن الآخرين، بكونهم أدنى مرتبة. قد يعزّز هذا الأمر مواقف منتشرة بشأن الإذعان والخنوع من جانب والغطرسة والازدراء من الجانب الآخر؛ إذ إن كيفية نظر الناس أنفسهم تعتمد على كيفية نظر الآخرين - إحساسهم باحترام الذات، عزتهم، وثقتهم في أنفسهم تستند إلى أحكام الآخرين وتقويماتهم.

بوجود هذه الآثار للتفاوتات السياسية والاجتماعية، ووجود الشرور الممكنة للمكانة، سنكون أقرب إلى اهتمامات روسو. بكل تأكيد، هذه الشرور جدّية، كما أن المواقف التي قد تولدها مراتب المكانة يمكن أن تكون رذائل كبيرة. لكن، هل وصلنا بعد إلى الخلاصة القائلة إن التفاوت خاطئ أو مجحف بحد ذاته، بدلًا من كونه ممتلكًا آثارًا خاطئة أو مجحفة على أولئك الذين يعانون جراءه؟

إنه أقرب إلى اعتباره خاطئًا أو مجحفًا بحد ذاته في هذا المعنى: في منظومة من المكانات التي لا يمكن فيها الجميع أن يمتلكوا المكانة الأعلى. إنه جيد موقعيًا، كما يُقال أحيانًا، أن تعتمد المكانة العالية على وجود مواقع أخرى تحتها؛ بذا، إنْ قوَّمنا المكانة العالية بذاتها، فإننا نقوِّم كذلك أمرًا يتضمّن بالضرورة أو يمتلك الآخرون مكانة أدنى. قد يكون هذا خاطئًا أو مجحفًا عندما تكون مراكز المكانة ذات أهمّية اجتماعية عظيمة، وبالتأكيد عندما تكون المكانة منسوبة إلينا بالولادة، أو عبر سمات طبيعية من النوع الجنسي أو العِرق، وليست مُكتسَبة أو مُحققّة بطريقة ملائمة. إذًا، تكون منظومات المكانات مجحفة عندما تكون مراتبها ممنوحة بأهمّية أكبر مما بإمكان دورها الاجتماعي في خدمة الصالح العام من تبريره.

(د) يشير هذا إلى حل روسو: تحديدًا، إن على كل شخص في مجتمع سياسي أن يكون مواطنًا متساويًا. لكن، قبل توضيح هذا الأمر، سأشير بإيجاز إلى أن التفاوت يمكن أن يكون خاطئًا أو مجحفًا بحد ذاته عندما تستخدم البنية الرئيسة للمجتمع استخدامًا مهمًّا للإجراءات المنصفة.

مثالان عن الإجراءات المنصفة هما: الأسواق النزيهة في الاقتصاد، أي المفتوحة والتنافسية بشكل عملي؛ والانتخابات السياسية النزيهة. في هاتين الحالتين، تكون مساواة محدّدة، أو تفاوت حسن الضبط، شرطًا جوهريًا لعدالة السياسة. وهنا يجب تجنّب الاحتكار وارتباطاته، لا لمجرّد آثارها السيئة فحسب، التي من بينها اللافاعلية، لكن كذلك لأنها، من دون تبرير خاص، ستقود إلى أسواق غير نزيهة. ويسري النمط ذاته من هذه الملاحظة على الانتخابات غير النزيهة الناتجة من هيمنة قلة من الأثرياء في السياسة[6].

2 - بحسب روسو، تكون فكرة المساواة شديدة البروز في مستواها الأقصى: أي في مستوى كيفية فهم المجتمع السياسي بذاته. ويُنبئنا الميثاق الاجتماعي، وبنوده، وشروطه بذلك؛ إذ نعرف عبره أن على الجميع أن يمتلك المكانة الرئيسة ذاتها لمواطن متساوٍ، وأن الإرادة العامّة تعني الرغبة في الصالح العام (حيث بإمكان الشروط التي تؤمِن أن يتمكّن كل شخص من السعي إلى مصالحه الأساسية عندما يكون مستقلًا على الصعيد الشخصي عن الآخرين، وضمن حدود الحرية المدنية). علاوة على ذلك، يجب تخفيف التفاوتات الاقتصادية والاجتماعية، بحيث تُحقَّق شروط هذه الاستقلالية. وعبر الإشارة إلى (**العقد الاجتماعي**، 1.11:2)، يقول روسو: «هل ترغب إذًا في منح الاستقرار للدولة؟ قرب الحدود الطرفية من بعضها بعضًا قدر الإمكان: لا تتسامح مع الأثرياء أو المتسولين». وكما لاحظنا سابقًا، في (**العقد الاجتماعي**، 2.11:2)، يمضي بالقول: «المساواة... يجب ألا تُفهَم أنها تعني أن درجات السلطة والثروة يجب أن تكون هي ذاتها، بل وفي ما يتعلّق بالسلطة، يجب أن تكون عاجزة عن العنف بأكمله وألا تُمارَس إلا بفضل المكانة والقوانين؛ وفي ما يتعلّق بالثروة، يجب ألا يكون أي مواطن ثريًا إلى درجة تمكّنه من شراء مواطن آخر، أو شديد الفقر حيث يُضطر إلى بيع نفسه».

---

(6) في الفقرات السابقة (أ)-(د) [ص 334-336 من هذا الكتاب]، اعتمدت جزئيًا على: T. M. Scanlon, «Notes on Equality,» November 1988.

[يُنظر كذلك: T. M. Scanlon, «The Diversity of Objections to Inequality,» in: *The Difficulty of Tolerance* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003. (المحرّر)]

يمكّننا هذا كله من القول إنه في مجتمع الميثاق الاجتماعي، يكون المواطنون - كأشخاص - متساوين في المستوى الأقصى وفي النواحي الأشد جوهرية. بذا، هم يمتلكون جميعًا المصالح الأساسية ذاتها في حريتهم وفي السعي إلى غاياتهم ضمن حدود الحرية المدنية. يمتلكون جميعًا قدرة متماثلة على الحرية الأخلاقية - أي القدرة على التصرّف وفقًا للقوانين العامّة التي يرتضونها لأنفسهم وللآخرين من أجل الصالح العام. ويعتبر كل شخص أن هذه القوانين مؤسّسة على الصيغة الملائمة من التفكير المتأنّي بشأن المجتمع السياسي، وأن هذا السبب بوصفه الإرادة العامّة يمتلكه كل مواطن كعضو من ذلك المجتمع.

لكن، وبشكل أكثر دقة، كيف تكون المساواة بذاتها حاضرة على المستوى الأقصى؟ ربما بهذه الطريقة: يتحدّد الميثاق الاجتماعي، ويحقّق، حال تكريسه، علاقة سياسية بين المواطنين بوصفهم متساوين. سيمتلكون قدرات ومصالح تجعلهم أعضاء متساوين في المسائل الأساسية كلها. يميّز كل منهم الآخر ويعتبره مرتبطًا به كمواطنين متساويين؛ وإن كونهما على ما هما عليه - مواطنين - يتضمّن كونهما مرتبطين بوضعهما متساويين. إذًا، ارتباطهم في ما بينهم [المواطنون] بوصفهم متساوين جزءٌ من ماهيتهم، من كيفية اعتبارهم من الآخرين، وثمّة التزام سياسي عمومي لصون الشروط التي تستلزمها هذه العلاقات المتساوية بين الأشخاص.

الآن، كما نعرف من **الخطاب الثاني**، روسو متنبّه بشدة لمغزى مشاعر احترام الذات والقيمة الذاتية، وأن الرذائل ومواطن البؤس تنشأ بفعل التفاوتات الاقتصادية التي تتجاوز الحدود المطلوبة للاستقلالية الشخصية. يؤمن روسو، كما أعتقد، بأن علينا جميعًا، عبر احترام الآخرين، جعل حاجتنا إلى احترام الذات متناغمة. وعبر التسليم بحاجاتنا كأشخاص، وسخطنا الطبيعي عندما نكون خاضعين للسلطة الاعتباطية للآخرين (سلطة ترغمنا على فعل ما يرغبون فيه، لا ما نرغب فيه جميعًا بوصفنا متساوين) ستكون الإجابة الواضحة عن مشكلة التفاوت هي المساواة في المستوى الأقصى، كما هي مُصاغة في الميثاق الاجتماعي.

انطلاقًا من وجهة نظر هذه المساواة، يمكن المواطنين تخفيف التفاوتات ذات المستوى الأدنى عبر الإرادة العامّة بهدف صون شروط الاستقلالية الشخصية، حيث لا يكون ثمّة أحد خاضعًا للسلطة الاعتباطية، أو يقاسي الجراح والإهانات التي تتسبّب في ظهور حبّ الذات.

3 - هل هذا الرأي بشأن المساواة حكر على روسو؟ هل كان أول من تصوّره؟ لست واثقًا في الإجابة عن هذا السؤال، إذ إن الأفكار عن المساواة كانت متداولة منذ نشوء الفلسفة السياسية. لكنني أشك في أن تكون عائلة الأفكار التي تتحد لتعطي فكرته عن المساواة - فكرة المساواة في المستوى الأقصى في كيفية إدراك المجتمع، حيث المواطنون متساوون في هذا المستوى الأقصى بفضل مصالحهم الأساسية وقدراتهم على الحرية الأخلاقية والحرية المدنية، وعن حبّ الذات وصلته بالتفاوتات المرتبطة بالسلطة الاعتباطية - متميّزة، أي إن دمج هذه العائلة من الأفكار بهذه الطريقة المحدّدة والفاعلة قد يكون هو مكمن أصالة فكرة روسو عن المساواة.



القسم الخامس

مِل



الفصل الثالث عشر
المحاضرة الأولى عن مِل

تصوّره للمنفعة

§1- ملاحظات تمهيدية: جون ستيوارت مِل (1806-1873)

1 - كان مِل الابن الأكبر للفيلسوف النفعي والعالم الاقتصادي جيمس مِل (James Mill) والذي كان، إلى جانب بنثام، من بين قادة الراديكاليين الفلسفيين (Philosophical Radicals)، تلقّى مِل عن أبيه علومه كلّها، ولم يدخل مدرسة أو جامعة، وجعله والده مدرّسًا لإخوته الأصغر سنًّا، وبقي مِل مشغولًا جدًّا، حيث حُرم عيش طفولة طبيعية.

في ظل تعليم والده، أتقن في سن صغيرة النظرية النفعية في السياسة والمجتمع، علاوة على سيكولوجيا التداعي بشأن الطبيعة البشرية الخاصّة بها، كما تضلع في كل ما كان بمقدور والده تعليمه إياه بشأن الاقتصاد الريكاردي (Ricardian Economics)، وفي سن السادسة عشرة، أصبح مِل شخصية ثقافية هائلة بالاعتماد على جهده الخاص.

2 - لنتذكّر ما قلناه سابقًا: إنه، عبر دراسة أعمال المؤلّفين البارزين في المدرسة الفلسفية، ثمّة مبدأ إرشادي يتعلّق بالتحديد الصحيح للمشكلات التي واجهتهم، وبفهم كيفية عرضها، والأسئلة التي كانوا يطرحونها. وحالما نفعل ذلك، ستبدو إجاباتهم أكثر عمقًا على الأرجح، حتى لو لم تكن صحيحة كليًا، إذ إن المؤلّفين الذين قد يصدموننا، في الوهلة الأولى، لكونهم عتيقي الطراز ولا فائدة تُرجى منهم، قد يصبحون مستنيرين ويستحقّون دراسة جدّية.

بذلك، وكما مع جميع الفلاسفة السياسيين، يجب أن نسأل عن المسائل التي أخذها مِل على عاتقه، وما كان يحاول تحقيقه عبر كتاباته، تحديدًا، ينبغي أن نلاحظ خيار الواجب الخاص بمِل. هو لم ينوِ أن يصبح باحثًا، أو كما فعل كانط، أن يؤلّف كتبًا أصيلة ومنهجية في الفلسفة، أو الاقتصاد، أو النظرية السياسية، بصرف النظر عن مدى أصالة أعماله ومنهجيتها فعلًا، كما لم يطمح مِل إلى أن يصبح شخصية سياسية أو حزبية.

3 - بدلًا من ذلك، اعتبر مِل نفسه مدرِّس رأي تقدّميّ مستنير، وكان هدفه متمثلًا في التفسير والدفاع عما اعتبره المبادئ الفلسفية والأخلاقية والسياسية الأساسية الملائمة التي ينبغي للمجتمع الحديث أن ينتظم وفقًا لها. من ناحية أخرى، اعتقد أن مجتمع المستقبل لن يحقّق التناغم والاستقرار المنشودين لعصر عضوي، أي عصرًا متوحّدًا عبر مبادئ أولية سياسية واجتماعية معترف بها على الصعيد العام.

أخذ مِل فكرة العصر العضوي (Organic Age) (المقابل للعصر النقدي (Critical Age)) من السان سيمونيين[1] (Saint-Simonians). اعتقد مِل أن المجتمع الحديث سيكون ديمقراطيًا وصناعيًا وعلمانيًا، أي مجتمعًا من دون دين دولة: دولة لاعقائدية (non-confessional state). كان هذا نمط المجتمع الذي اعتقد أنه يشهد نشوءه في إنكلترا وجميع أوروبا. وأمِل بأن يصوغ المبادئ الأساسية لمجتمع كهذا، حيث تكون واضحة لأصحاب الآراء المتنوّرة من أولئك الذين كان لهم تأثير في الحياة السياسية والحياة الاجتماعية.

4 - كنت قلت إن وجوب أن تكون كتاباته أعمالًا بحثية مهمّة، أو مساهمات أصيلة في الفكر الفلسفي أو الفكر الاجتماعي، لم يكن جزءًا من المهنة التي اختارها مِل. في الحقيقة، مع ذلك، أعتقد أن مِل كان مفكرًا عميقًا وأصيلًا، لكن كانت أصالته مكبوحة دائمًا، ويعود هذا إلى سببين:

---

(1) مجموعة فرنسية، من مريدي سانت سيمون، آمنت بأن الفترات العضوية تاريخيًا تليها فترات نقدية، أو فترات تتسم بالارتياب والشكوكية.

الأوّل، ناشئ من اختياره مهنته: كي يواجه أولئك الذين يمتلكون تأثيرًا في الحياة السياسية - أولئك الذين (كما يقول في مراجعته لكتاب توكفيل **الديمقراطية في أميركا** (*Democracy in America*) لديهم ملكية وذكاء وقدرة على الانضمام (القدرة على الانضمام مع الناس الآخرين لإنجاز الأمور، خصوصًا في الحكم)[2] - لا يمكن كتابته أن تبدو شديدة الأصالة، أو عميقة البحث، أو شديدة الصعوبة، وإلا فقد جمهوره.

الثاني، كانت أصالة مل مكبوحةً بفعل علاقته السيكولوجية المعقّدة بوالده. كان من المستحيل بالنسبة إليه، كما أعتقد، أن يقوم بقَطْع علني مفتوح مع نفعية أبيه وبنثام، كان فِعْل هذا سيسبّب ارتياحًا لأولئك الذين اعتبرهم مِل خصومه السياسيين، التوريين الذين آمنوا بالعقيدة المحافظة البدهية التي كان يعارضها بشدة[3]. مع ذلك، عبّر مِل بالفعل عن تحفّظات جدّية علنيًا بشأن عقيدة بنثام في مقالتين، «بنثام» (1838) و«كوليردج» (1840)؛ لكنه، من دون أن يكون الأمر مفاجئًا، كان أكثر نقدية في كتابه المجهول المؤلّف «ملاحظات عن فلسفة بنثام»[4] (Remarks on Bentham's Philosophy) (1833).

5 - في رسالته المختارة، نجح مِل فعلًا إلى درجة استثنائية. أصبح أحد أهم المؤلّفين السياسيين والاجتماعيين تأثيرًا في العصر الفيكتوري. ولمقاصد بحثنا، فإن فهم رسالته يساعدنا في فهم عيوب أعماله: اصطلاحاتها التي غالبًا ما تكون فضفاضة وغامضة، وأسلوبها متعجرفًا بشكل مستمرّ تقريبًا ونبرتها وعظية لا يشوبها التشكيك الذاتي، حتى عند مناقشة المسائل الأشد تعقيدًا. وقال كارهوه إنه كان يحاول الإقناع، وعندما كان يخفق كان يعمد إلى الإدانة.

هذه العيوب أكثر إزعاجًا في المقالات الأخيرة (بعد عام 1850، مثلًا)،

(2) John Stuart Mill, *Collected Works* (*CW*) (Toronto: University of Toronto Press, 1963-1991), vol. XVII, p. 163.

(3) يُنظر: John Stuart Mill, «*Whewell on Moral Philosophy*» (1852), in: *CW*, vol. X.

(4) صدر هذا الكتاب من دون اسم مؤلف بوصفه الملحق (ب) في: Edward Lytton Bulwer, *England and the English* (London: Richard Bentley, 1833), in: *CW*, vol. X.

والتي حظيت بقراءة واسعة، والتي سنناقش ثلاثًا منها: **النفعية** (*Utilitarianism*)، **عن الحرية** (*On Liberty*) **وإخضاع النساء** (*The Subjection of Women*). في ذلك الوقت، كان مِل قد استرعى انتباه بريطانيا، كان يعلم هذا وحرص على المحافظة عليه. لكن الفترة الأكثر إبداعًا في حياة مِل هي الممتدّة تقريبًا بين عامي 1827–1848. وكان على أي شخص يرغب في التشكيك في المواهب الاستثنائية لمِل أن يكتفي بدراسة أعمال هذه الفترة، ابتداء بـ **مقالات عن بعض المسائل المُتنازَعة في الاقتصاد السياسي** (*Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*) (أواخر عامي 1830–1831، أعيدت كتابة المقالة الخامسة جزئيًا في عام 1833، لكن الكتاب لم ينشر حتى عام 1844)، ثم المقالات الرائعة الكثيرة في ثلاثينيات القرن التاسع عشر **ومنظومة للمنطق** (*A System of Logic*) في عام 1843، وصولًا إلى **مبادئ الاقتصاد السياسي** (*The Principles of Political Economy*) في عام 1848.

على الرغم من هذه العيوب، فإن من الخطأ الكبير قراءة مِل بطريقة فوقية. إنه شخصية عظيمة ويستحقّ انتباهنا واحترامنا.

جون ستيورات مِل: معلومات عن سيرته الذاتية

1806، ولد في 20 أيار/مايو، في لندن.

1809–1820، فترة تعلّم مكثف في المنزل على يد أبيه.

1820–1821، أمضى عامًا في فرنسا في منزل السير صامويل بنثام.

1822، درس القانون، منشوراته الأولى في الصحف.

1823، بدأ عمله في شركة الهند الشرقية.

1823–1829، فترة الدراسة مع أصدقاء في «الجمعية النفعية» (Utilitarian Society) وفي منزل غروت (Grote).

1824، إنشاء [المجلة الفصلية] **وستمنستر ريفيو** (*Westminster Review*)، حيث كتب فيها حتى عام 1828.

1826–1827، أزمة ذهنية.

1830، التقى بهارييت تايلور (Harriet Taylor) في باريس خلال ثورة عام 1830.

1832، وفاة بنثام؛ قانون الإصلاح الأول (Reform Bill).

1833، صدور «ملاحظات عن فلسفة بنثام» (Remarks on Bentham's Philosophy).

1836، وفاة والد مِل.

1838، صدور «بنثام» (Bentham) و«كوليردج» (Coleridge) (1840).

1843، صدور **منظومة للمنطق** (*A System of Logic*)، ثماني طبعات خلال حياته.

1844، صدور **مقالات عن بعض المسائل المُتنازَعة في الاقتصاد السياسي** (*Essays on some Unsettled Questions of Political Economy*)، كُتبت بين عامي 1831–1832.

1848، صدور **مبادئ الاقتصاد السياسي** (*Principles of Political Economy*)، سبع طبعات.

1851، اقترن بهارييت تايلور، التي توفي زوجها جون تايلور في عام 1849.

1856، أصبح كبير المفتّشين في شركة الهند الشرقية.

1858، تقاعد من شركة الهند الشرقية. وفاة هارييت تايلور.

1859، صدور **عن الحرية** (*On Liberty*).

1861، صدور **النفعية** (*Utilitarianism*) وعن **الحكومة التمثيلية** (*On Representative Government*).

1865، انتُخب عضوًا في برلمان وستمنستر. هُزم في عام 1868.

1869 صدور **إخضاع النساء** (*The Subjection of Women*).

1871 توفي في 7 أيار/ مايو [1873]، في أفينيون.

1873 صدور **السيرة الذاتية** (*Autobiography*).

1879 صدور **فصول عن الاشتراكية** (*Chapters on Socialism*).

§2- إحدى طرائق قراءة نفعية مِل

1 - أودّ أن أقترح طريقة لقراءة مقالة مِل، «النفعية»، حيث تربطها بانتقادات مِل المبكرة لبنثام، أولًا في **ملاحظات عن فلسفة بنثام** (1833)، ومن ثم في مقالته «بنثام» (1838)، التي كُتبت بعد عامين من وفاة والده في عام 1836. وتبيّن هذه المقالة إلى جانب مقالته «كوليردج» (1940) انفصال مِل الأكثر وضوحًا عن نفعية بنثام ووالده، وأقول انفصالًا واضحًا، لأنني أعتقد أن صيغة النفعية التي طوّرها، كما سيُظهر حديثنا، كانت عقيدة شديدة الاختلاف عن عقيدتهما، وهذا الأمر، مع ذلك، مسألة تأويل ولا تحظى بموافقة واسعة.

في «ملاحظات عن فلسفة بنثام» (الذي سأشير إليه بـ (RB) في اقتباسات المتن)، يعرّف مِل فلسفة بنثام بداية بالقول، «المبادئ الأولى... هي هذه؛ - إن السعادة، حيث يعني هذا الاصطلاح اللذة والحصانة من الألم، هي الشيء الوحيد المفضل بذاته؛ وإن جميع الأشياء الأخرى مفضلة لكوننا وسيلة إلى تلك الغاية فحسب: إن إنتاج السعادة القصوى الممكنة هو، بالتالي، المقصد المتلائم الوحيد مع الفكر، والفعل البشري، بالنتيجة مع جميع الخُلُقيات وأنماط الحكم؛ وعلاوة على ذلك، اللذة والألم هما القوتان الوحيدتان اللتان تحكمان سلوك البشر،» (RB, ¶2)، ثم يطرح هنا الاعتراضات، من بين اعتراضات أخرى، بشأن رؤية بنثام، أولًا، إنه يعارض عدم القيام بأي محاولة لإعطاء تبرير فلسفي جدّي لمبدأ المنفعة، وأن بنثام يبدي نبرة جافة وفظة مع خصومه، ويحاج مِل أن أولئك الذين يعتنقون عقائد فلسفية وخُلُقية أخرى يستحقّون أفضل من هذا (RB, ¶¶3–6).

2 – ثانيًا، إنه يعارض كون بنثام يفسّر مبدأ المنفعة في المعنى الضيق لما يسمّيه مِل مبدأ العواقب المحدّدة، الذي يوافق، أو لا يوافق، على الفعل من خلال حساب العواقب، فحسب، والتي سيُفضي إليها ذلك النمط من الفعل، لو طُبِّق على الصعيد العام. ويسلّم مِل بأن هذا المبدأ ملائم في حالات كثيرة، كما هي الحال من وجهة نظر مشرع معني بتشجيع أو ردع أنماط محدّدة من السلوك عبر حوافز أو عقوبات قانونية؛ كما يسلّم مِل بمزية عمل بنثام في تقديم دراسة للفقه القانوني والتشريع (RB, ¶¶8–9).

يقوم اعتراض مِل على أن هذا التبرير لمبدأ المنفعة أضيق من أن يتيح التعامل مع المسائل السياسية والاجتماعية الأساسية للعصر؛ إذ إن هذه المسائل تهتم بالشخصية البشرية ككل، وهنا يجب ألا نهتم، في المقام الأول، بكيفية تقديم الحوافز القانونية للسلوك الجيد، أو ردع الناس عن اقتراف الجرائم، بل بكيفية تنظيم المؤسّسات الاجتماعية الرئيسة، حيث يتوصّل أعضاء المجتمع إلى تحقيق شخصية لهم – بأهداف، ورغبات، وعواطف – حيث يكونون عاجزين عن اقتراف الجرائم، أو يكونون ميالين أساسًا إلى الانخراط في السلوك المنشود، وترغمنا هذه المسائل الأوسع على المضي أبعد من مبادئ العواقب المحدّدة، وأن نأخذ في الاعتبار علاقة الأفعال بتشكيل الشخصية، وكذلك، انطلاقًا من هذا، أن نأخذ في الاعتبار توجيه السلوك على الصعيد العام عبر المؤسّسات السياسية والاجتماعية، ويجب أن يُدرَك التشريع ضمن السياق التاريخي الأوسع، وبالارتباط بـ «نظرية المؤسّسات العضوية والصيغ العامّة من نظام الحكم... [التي] يجب أن يُنظَر إليها كونها الأدوات العظيمة لتشكيل الشخصية الوطنية، دفع أعضاء الجماعة قدمًا نحو الكمال، أو صونهم من الانحراف» (RB, ¶12؛ يُنظر عمومًا RB, ¶¶7–12).

3 – يقول مِل، ثالثًا، يجب عدم منح تصنيف عالٍ لبنثام كمحلل للطبيعة البشرية، إذ إنه افترض مخطئًا أننا مدفوعون كليًا عبر توازن للرغبات المتعلّقة باللذائذ والآلام، وإنه حاول بشكل خاطئ تعداد الدوافع (الرغبات ومواطن الكره البشرية)، التي لا حصر لها، من حيث المبدأ، أكان على صعيد العدد أم

على صعيد النمط، كما أنه تجاهل بعض أهم الدوافع الاجتماعية، كالضمير، أو الشعور بالواجب، حيث ينتج من ذلك أن نبرة رؤيته أصبحت أَنَوية سيكولوجيًا (RB, ¶¶23–30).

يمضي مِل بالاعتراض على أن بنثام أخفق في إدراك أن الأمل الأعظم للتطوّر البشري يكمن في تغيير لشخصياتنا وفي رغباتنا التنظيمية والمهيمنة. ويرتبط إخفاق بنثام هذا بإخفاقه في إدراك المؤسّسات السياسية والاجتماعية كوسيلة للتربية الاجتماعية للشعب، وكطريقة لتطويع شروط الحياة الاجتماعية مع مرحلتهم الحضارية (RB, ¶35).

4 – أخيرًا، يقول مِل إن خطأ بنثام الجوهري تركيزه على جزء فحسب من الدوافع التي تحرّك الناس فعلًا، واعتبارها «أدوات حسابية أكثر رزانة وعمقًا في التفكير مما هي عليه حقيقةً». وتقود هذه النزعة، التي ترتبط بفكرته عن التماهي الصنعي، أو المُعَقْلَن، للمصالح، بنثام لاعتبار أن التشريع يحقّق تأثيره عبر التروّي العقلاني للمواطنين بشأن المكافآت والعقوبات، ما يؤدّي إلى القوانين والحكومات التي تقدّم الحماية القانونية اللازمة، كما أنه سينتقص من قدر دور العادة والخيال وآثارهما، والأهمّية المحورية لارتباط الشعب بالمؤسّسات الذي يعتمد على استمرار وجودهم وهويتهم في صيغتها الظاهرية. وإن هذه الاستمرارية والهوية هما اللتان تطوعانها مع الذكريات التاريخية للشعب وتساعدان مؤسّساته في تقرير سلطتها (RB, ¶¶36–37)، ويغفل بنثام عن الطريقة التي تساهم فيها الأعراف والتقاليد المديدة في تمكين التسويات والتلازمات اللامعدودة التي لا يمكن المؤسّسات أن تستمرّ من دونها، كما يعتقد مِل. بحسب مِل، إن بنثام «نصف – مفكر» تحدث عن أمور متميّزة للغاية، لكنه، عبر تقديمها بوصفها الحقيقة الكاملة، ترك للآخرين تعويض نصف الحقيقة الآخر (RB, ¶¶36–37).

5 – بأخذ هذا النقد ضد بنثام في الاعتبار، سيكون بمقدورنا، كما أفترض، اعتبار كل فصل من **النفعية** محاولة من مِل لإعادة صيغة جزء من عقيدة بنثام ووالده، حيث تتلاقى مع اعتراضاته بشأنها، كما طرحها في «**ملاحظات**» في عام

1833. يجاهر مِل دائمًا بكونه نفعيًا وبأنه منقح للعقيدة، كما كانَت، من الداخل. ثمّة جدال بشأن ما إذا كانت هذه التنقيحات متناغمة فعلًا مع النفعية، مع التسليم بتوصيف عام لها بشكل منطقي، أو ما كانت منسوبة إلى عقيدة مختلفة جوهريًا؛ وإذا كانت كذلك، فما هي هذه العقيدة. سأضع هذا السؤال جانبًا حاليًا.

يقدم الفصل الأول من **النفعية** النقد الأول ضد بنثام: أي يقول مِل إنه سيعالج مسألة تبرير مبدأ المنفعة، ويقدم الخطوط العريضة لما هو مطلوب في 1: ¶¶3-5. ويكمل هذا الفصل، مع الفصلين 4 و5، تبريره (الحجّة الكاملة موجودة في 1: ¶¶3-5؛ 4: ¶¶1-4، 8-9، 12؛ 5: ¶¶26-31، 32-38). (في الإحالات النصية، أرقام الفصول متبوعة بأرقام الفقرات. وكالمعتاد، ينبغي عليكم ترقيم فقراتكم).

تؤذن حجّة مِل هنا بالحجّة التي سيطورها هنري سيدجويك بكثير من التفصيل لاحقًا في كتابه **مناهج الأخلاق**[5]. وتقول هذه الحجّة، تقريبًا، إن الجميع، بمن فيهم أولئك المنتمون إلى المدرسة الحدسية (هذا يشمل المؤلّفين المحافظين مثل سيدجويك وويوِل (Whewell) اللذين يعتبران من خصوم مِل)، يسلّمون بأن أحد الأساسات الجوهرية للسلوك الصحيح ميلها إلى نشر السعادة البشرية. بذلك، إذا كان ثمّة مبدأ أول آخَر قد يتعارض مع مبدأ المنفعة، فلا بد أن تكون لدينا طريقة ما لاتّخاذ القرار، في حالات التعارض، بشأن المبدأ الذي يأخذ الأولوية ويحسم القضية. ويحاج كلٌّ من مِل وسيدجويك أنه ليس ثمّة مبدأ آخر باستثناء مبدأ المنفعة يكون عموميًا بقدر ملائم، ويمتلك جميع السمات المطلوبة لأن يكون هو المبدأ الأول التنظيمي.

كما يحاج مِل وسيدجويك أن مبدأ المنفعة هو المبدأ الذي نميل إلى استخدامه في الممارسة، وأن استخدامه يعطي النظام والتناغم الذي تمتلكه أحكامنا الأخلاقية المأخوذة في الاعتبار. ويؤكّدان أن الخُلُقيات السائدة عندما يقوم الناس بالتأمّل والتفكير المتروي، ثانويةٌ ونفعيةٌ ضمنيًا. وكما سأشير في

---

(5) Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1st ed. 1874; 7th and last ed. 1907.

المحاضرة التالية، يشدّد مِل على هذا النمط من الحجّة في 5: ¶¶26–31 بالارتباط مع المبادئ المتنوّعة للعدالة.

6 – يتضمّن الفصل الثاني في فقراته الاستهلالية إعادة الصياغة التي يقوم بها مِل لفكرة المنفعة، سأركز على ¶¶1–18 التي هي الأكثر صلة بالنسبة إلى مقاصدنا، ويمكن تقسيمها كما يأتي:

¶1: مقدّمة.

¶2: يستعرض مبدأ المنفعة بشكل يقارب الصيغة التي يعطيها بنثام له، والتي سيعمد مِل إلى تنقيحها.

¶¶3–10: تعالج الاعتراض القائل إن المنفعة عقيدة لا تستحقّ سوى الازدراء. وبهدف مواجهة هذا الاعتراض يقدم مِل تصوّره عن السعادة بكونها الغاية النهائية (وهو ما سأتناوله لاحقًا). تشكّل هذه المقاطع وحدةً. ولقد وضِّحَت بشكل أكبر في 4: ¶¶4–9.

¶¶11–18: تشكّل هذه المقاطع وحدةً كذلك وتناقش اعتراضين: **أولًا**، أن النفعية غير قابلة للممارسة لأن السعادة غير قابلة للتحقيق؛ **ثانيًا**، أن بمقدور البشر العيش من دون سعادة، وهي تشكّل شخصياتنا، حيث يكون بمقدورنا العيش من دونها هو الشرط لتحقيق نُبل الفضيلة.

يتناول باقي الفصل الثاني اعتراضات أخرى متنوّعة. ولا بد أن أذكر، مع ذلك، 2: ¶¶24–25، المهمين في رسم الخطوط العريضة لرؤية مِل بشأن العلاقة بين القواعد والمبادئ الأخلاقية من جهة ومبدأ المنفعة بذاته باعتباره المعيار التنظيمي الأعلى، من جهة أخرى. وتقوم هذه المقاطع على مناقشات حديثة بشأن ما إذا كان مِل نفعي فعلٍ أم نفعي قاعدةٍ، أو هو أمرًا آخر. سأمر على هذه المسألة بإيجاز في المحاضرة التالية.

7 – يتضمّن الفصل الثالث تصوّر مِل بشأن الكيفية التي قد نكتسب فيها بشكل طبيعي رغبة تنظيمية صارمة للتصرّف انطلاقًا من مبدأ المنفعة، أي

بالتصرّف انطلاقًا من هذا المبدأ المستقلّ عن القيود القانونية أو الاجتماعية الخارجية بأنماطها المتعدّدة بما فيها الرأي العام الذي يُصور بكونه ضغطًا اجتماعيًا قهريًا. وكما أن الفصل الثاني يطوّر فكرة المنفعة التي تمتد إلى أبعد من مبدأ العواقب المحدّدة الخاص ببنثام، ويُقصَد منه أن يسري على المؤسّسات الرئيسة التي تشكّل الشخصية الوطنية وتربّيها، كذلك يمتد الفصل الثالث إلى أبعد مما يعتبره مِل السيكولوجيا الأنوية العقلانية والمتروية لبنثام. هنا، نجد أن 3: ¶¶8–11 مهمّة بشكل خاص، وسأناقشها لاحقًا.

يتضمّن الفصل الرابع جزءًا جوهريًا من تبرير مل لمبدأ المنفعة (البرهان المزعوم)، بينما يتناول الفصل الخامس الأساس النفعي للمبادئ والقواعد المتعدّدة للعدالة، وكيفية دعمها الحقوق الأخلاقية والقانونية. ويعتقد مِل أن بنثام لم يعالج هذه المسألة على نحو مُرْضٍ، وأن مناقشة مِل لها مُبهرة وتعد أحد الأجزاء القوية من المقالة، وستكون موضوعنا في المحاضرة التالية.

§3– السعادة كغاية نهائية

1 – سأنتقل الآن إلى الفصل الثاني. لنبدأ النظر مباشرة إلى العبارة التلخيصية لمِل في 2: ¶10، يقول هنا: «وفقًا لمبدأ السعادة القصوى... الغايةُ النهائيةُ، التي تكون جميع الأشياء منشودةً بالإحالة إليها ومن أجلها، (أكنا نعتبره خيرًا لنا أم للآخرين)، هي وجود مستثنى من الألم قدر المستطاع، وغني باللذائذ قدر الإمكان، في الكم والنوع على حد سواء».

2 – نلاحظ أن مِل يتحدّث عن الغاية النهائية (السعادة القصوى) كونها وجودًا (2: ¶10)؛ أو أسلوبًا، أو طريقة، للوجود (2: ¶¶8 و6 على التوالي). لا تقتصر السعادة على مجرّد كونها مشاعر ممتعة أو لطيفة، أو سلسلة من مشاعر مماثلة، أكانت بسيطة أم معقّدة. إنها أسلوب، أو قد يقول المرء، طريقة حياة، كما يختبرها ويعيشها الشخص الذي تكون هذه حياته. وهنا، أفترض أن أسلوب الحياة لا يكون سعيدًا إلا حين ينجح في تحقيق هذه الأهداف، بهذا القدر أو ذلك.

لا يتحدّث مِل عن اللذائذ والآلام بوصفها مجرّد مشاعر، أو تجارب حسية من نمط محدّد، بل إنه يتحدّث عنها، اللذائذ خصوصًا، بكونها فاعليات ممتعة تُميَّز تبعًا لمصدرها (2: ¶4): أي عبر الملَكات التي تكون ممارساتها متضمنة في النشاط الممتع. وفي هذه الصلة بالذات، يذكر مل الملكات العليا مقابل الملكات الدنيا:

(أ) الملَكات العليا هي تلك الخاصّة بالعقل، بالشعور والخيال وبالعواطف الأخلاقية، بينما:

(ب) الملَكات الدنيا هي تلك المترافقة مع حاجاتنا ومتطلّباتنا الجسدية، والتي تتسبّب ممارستها في نشوء لذائذ الحس المحض (2: ¶4).

3 - بالتالي، كنوع من الاختصار، السعادة كغاية نهائية هي أسلوب (أو طريقة) وجود - طريقة حياة - تتضمّن فعلًا درجة مكان ملائم وتنوعه لكل من اللذائذ العليا والدنيا، أي مكانًا ملائمًا لممارسة كل من الملكات العليا والدنيا في ترتيب ملائم للمساعي الممتعة.

§4- المعيار التفضيلي المقرّر

1 - يقال إن اختبار النوعية هو الآتي: تكون لذة ما أجود من أخرى عندما:

(أ) يمتلك أولئك الذين اختبروا اللذتين تفضيلًا مقرّرًا بشأن النشاط المرتبط بالأولى على النشاط المرتبط بالأخرى، ويكون هذا التفضيل مستقلًا عن أي إحساس بالالتزام الخُلُقي لتفضيل تلك اللذة، وعن أي اعتبار لمزاياها الظرفية، في آن (2: ¶4).

(ب) إن التفضيل المقرّر بشأن لذة على أخرى (على سبيل المثال، بشأن اللذائذ المترافقة مع امتلاك «ملكات أسمى من الشهوات الحيوانية» [2: ¶4])، يعني أن الاستمتاع بتلك اللذة لن يُكتَفى منه، أو يُقلَع عنه، لصالح أي قَدْر من الاستمتاع باللذة الأخرى التي تكون طبيعتنا قادرة عليها، حتى عندما يكون معروفًا أن اللذة المفضلة تتضمّن «قدرًا أكبر من الاستياء» (2: ¶5).

(ج) التفضيل المقرّر هو الذي يعتنقه الأشخاص الذين اكتسبوا عادات الوعي الذاتي والمراقبة الذاتية (2: ¶10).

2 - يتضمّن المعيار التفضيلي المقرّر أربعة عناصر:

(أ) يجب أن يكون الأشخاص الذين يجرون المقارنات بين اللذتين (النشاطين الممتعين) على دراية وافية بكلتا اللذتين، وهذا يتضمّن اختبارهما عادةً.

(ب) يجب أن يمتلك هؤلاء الأشخاص عادات راسخة من الوعي الذاتي والمراقبة الذاتية.

(ج) يجب ألا يتأثر التفضيل المقرّر المتحقّق بإحساس من الالتزام الخُلُقي.

(د) يجب ألا يتكرّس على أساس المزايا الظرفية للذائذ موضع البحث (مثل الديمومة، الأمن، السعر ...إلخ)، أو عواقبها (المكافآت والعقوبات)، بل بالنظر إلى طبيعتها الجوهرية كلذائذ.

إن (ج) و(د) معًا هما اللذان يقدمان موطئ قدم للتحدث عن نوعية مقابل كمية اللذة، وسنعود إلى هذا لاحقًا.

3 - وعندما يقول إننا عبر مقارنة اللذائذ يجب ألا نأخذ المزايا الظرفية في الاعتبار، فإن مِل يضع في ذهنه أنماط الأسباب التي عرضها بنثام بشأن تفضيل اللذائذ العليا (كما يصفها مِل)، يقول بنثام: «عندما تكون كمية اللذائذ متساوية، ستكون لعبة السهام بجودة الشِّعر»[6]. هنا، فكروا في أسلوب، أو في طريقة حياة كونها هي معيشتنا وفقًا لخطة حياة، وستكون هذه الخطّة من مساعٍ متعدّدة يكون الانخراط فيها تبعًا لجدول محدّد. بوجود هذه الفكرة في أذهاننا، فإن ما يعنيه بنثام هو أنه عند وضع مخطّط الأعمال التي تحدّد أسلوب حياتنا، ستكون ثمّة نقطة تكون فيها المنفعة الهامشية لعبة الدبابيس (بحسب وحدة الزمن)

(6) Jeremy Bentham, *Rationale of Reward, in: The Works of Jeremy Bentham* (London: Simpkin, Marshall, 1843-1859) vol. II, p. 253.

مساويةً تمامًا للمنفعة الهامشية للشِّعر (بحسب وحدة الزمن). ويسلّم بأن الزمن والطاقة الكلّية اللذين نكرّسهما للشعر عادة (أو للأعمال التي تشغل الملكات العليا) أعلى من الزمن والطاقة اللذين نكرّسهما للعبة الدبابيس (أو لألعاب وتسالٍ مماثلة). إن التفسير هو أننا، مع التسليم بالسيكولوجيا البشرية، قادرون على تكريس وقت وطاقة أكبر للشعر قبل أن نشعر بالتعب أو الملل، أو نفقد الاهتمام.

تشير رؤية بنثام إلى أن مصدر السعادة (النشاط الذي يتسبّب في نشوئها) غير ذي صلة: حين تكون الشدة والمدة هما الشيء نفسه، تكون اللذة لذة. حين يقول بنثام إنه عند الهامش، تكون لعبة الدبابيس بجودة الشعر، فإنه لا يعبّر عن استخفاف بالشعر (على الرغم من أن لديه رأيًا كهذا فعلًا)[7]، بل هو يطرح عقيدته المُتعية.

4 - الآن، مع ذلك، ثمّة صعوبة تنشأ كما يأتي. يقر مِل في 2: ¶8، بأن الاختلافات في كم اللذائذ وشدتها تُعرض كذلك في تفضيلاتنا، وتُعرَف منها، أي إننا، في قراراتنا وخياراتنا، نكشف كذلك عن تقويمات لشدة اللذائذ المختلفة وكمها. لكن، إذا كان هذا صحيحًا، فكيف يمكن المعيار التفضيلي المقرّر أن يميّز الكم من النوع في اللذائذ المختلفة؟

تكمن الإجابة، كما أعتقد، في البنية الخاصّة لجدول الأعمال التي تحدّد أسلوبنا المفضل في الوجود، علاوة على الأولويات التي نكشفها في وضع الخطوط العريضة للجدول وفي تنقيحه مع تغير الأحوال.

بذلك، إن ما يبيّن أن لذة ما (أو نشاطًا) ذات جودة أعلى من لذة أخرى، هو

---

(7) بشأن هذا، يُنظر تعليقات مل في مقالته «بنثام»، في: Mill, *CW*, vol. X, pp. 113f، حيث يتحدّث عن «آراء بنثام الفريدة في الشعر». يقول إن بنثام كان يستمتع بالموسيقى والرسم والنحت، لكن «تجاه الشعر... الذي يوظف لغة الكلمات، لم يكن يشعر حياله بأي تفضيل. فالكلمات، كما أعتقد، كانت ممنوعة من وظيفتها الملائمة عندما وظِّفَت في النطق بشيء غير الحقيقة المنطقية الدقيقة». ويقول مِل إنه على الرغم من ذلك، فإن اقتباس بنثام بشأن لعبة الدبابيس/ الشعر «ليس سوى طريقة طرح عبر المفارقة لما كان سيقوله بالقدر ذاته عن الأشياء التي كان يكن لها أكبر تقدير.

أننا لن نقلع عنها كليًا (نحذفها من الجدول، ومن طرائق حيواتنا) في مقابل أي كمية تحقّق اللذائذ الدنيا التي تكون طبيعتنا قادرة عليها. وعبر تنظيم طريقتنا في العيش (أو في جدولة أعمالنا) ستكون ثمّة نقطة يكون فيها. معدّل تبديل اللذائذ الدنيا لمصلحة العليا لانهائيًا عمليًا. ويُظْهر هذا الرفض للإقلاع عن اللذائذ العليا، لمصلحة أي قَدْرٍ من الدنيا، الأولوية الخاصّة للعليا (2: ¶¶5–6).

5 – مع ذلك، ثمّة مسألة لا تزال موجودة؛ إذ بالتأكيد، من خلال وضع جدول أعمالنا، لا بد أن يكون ثمّة نقطة يكون فيها المعدّل المعاكس لتبديل اللذائذ العليا لمصلحة الدنيا لانهائيًا أيضًا، عمليًا. ويعود سبب ذلك إلى أن من الواجب علينا ادّخار حد أدنى محدّد من الوقت والطاقة لإبقاء أنفسنا بخير وصحّة، وبمعنويات جيدة. هذا ضروري إذا كان علينا إنجاز أعمالنا على نحو فاعل، لا سيما الرفيعة المستوى. وللتعبير عن تمييز مِل كم اللذة من نوعها، يجب أن نقول، إذًا، إن تفسيرات سبب كون معدّليْ التبادل لانهائيًا، عمليًا، مختلفة. في حالة تأمين الحد الأدنى اللازم المطلوب لإبقائنا بخير وصحّة، ومعنويات جيدة، يكون التفسير فيزيولوجيًا وسيكولوجيًا: إنه يُعنى بلياقتنا ومعنوياتنا. وبينما في حالة المعدّل الآخر للتبادل، يكمن التفسير في سمات جوهرية للأفعال التي تتضمّن ممارسة الملكات العليا.

6 – باختصار: هذا هو تمييز مِل كم اللذائذ (المساعي) من نوعها، إنه يؤكّد أننا حين ننظر إلى طرائق العيش التي كان ثمّة تفضيل مقرّر بشأنها، إذًا، ستمتلك جداول الأعمال (خلال فترة ملائمة من الزمن، سنة مثلًا) التي تحدّد هذه الطرائق سمات مميّزة عدة:

(أ) هناك، جوهريًا، نمطان مختلفان من الأعمال التي ينبغي تمييزها في هذه الجداول، وهي تلك التي تتضمّن ممارسة الملكات العليا مقابل تلك التي تتضمّن ممارسة الملكات العليا. ويعد نمطا الملكات هذان مصدرين للأنماط المميّزة نوعيًا للذائذ في المعنى الذي فُسِّر.

(ب) في جدولة أعمالنا يجب علينا، بالطبع، أن نُفْرد مساحة مهمّة للأعمال التي تتسب في نشوء اللذائذ الدنيا: وهذه لازمة من أجل الصحّة

الطبيعية والنشاط والسعادة السيكولوجية. ومع تأمين هذا الحد الأدنى، سيصبح التحقّق الأكبر للذائذ الدنيا، على نحو متسارع، أقل أهمّية بكثير، حيث يقترب من الصفر سريعًا.

(ج) من جهة أخرى، علاوة على هذا الحد الأدنى، تأخذ اللذائذ العليا بسرعة وتصبح محور طريقة حياتنا ومركزها، كما يظهر ذلك في جدولنا الخاص بالأعمال خلال وحدة زمنية ملائمة. إضافة إلى هذا الحد الأدنى، لن نتخلّى طوعًا، أو نستقيل من (كما يقول مِل في 2: ¶5)، الأعمال التي تتسبّب في نشوء اللذائذ العليا، بصرف النظر عن عظمة مقدار التحقيق التعويضي للذائذ الدنيا.

(د) أخيرًا، في التقويمات الموجودة في (ج) أعلاه، ليس ثمّة تصوّر بشأن المزايا الظرفية، أو العواقب، للأعمال العليا كمجموعة، إلا في حال كان هذا ضروريًّا للتأكد من أن جدول الأعمال عملي ومرن.

هذه السمات كلها معًا هي التي تمنح القوة لاصطلاح «نوع» مقابل «كم» اللذة. عندما يتحدّث مِل بشأن هذا التمييز، هو يُبْقي في ذهنه البنية الخاصّة للجدول الكلّي للأعمال التي تحدّد طرائق حيواتنا والأولوية التي نعطيها للأعمال التي تتضمّن ممارسة ملكاتنا العليا. تصوّرنا عن السعادة، إذًا، هو ذلك الخاص بطريقة حياتنا تُعاش بهذا القدر أو ذلك من النجاح، مع التسليم بالتوقّعات المنطقية لما يمكن الحياة أن تؤمنه (2: ¶12). القول أن ثمّة لذائذ عليا مقابل لذائذ دنيا يعني القول إننا نفضل على نحو مقرّر طريقة حياة تُفْرد البنيةُ الخاصّة لها التركيزَ المحوري والأولويةَ لتلك الأعمال التي تخص الملكات العليا.

§5- تعليقات أخرى على المعيار التفضيلي المقرّر

(أ) بداية، بحسب مقاصد مِل، لا أعتقد أن من الضروري إجراء أي تمييز شديد التحديد ضمن فئة اللذائذ العليا أو ضمن فئة اللذائذ الدنيا. مِل معني برد الاعتراض الذي قدمه كل من كارلايل (Carlyle) وآخرون أن النفعية عقيدة لا

تستحقّ سوى الازدراء. هو يدفع هذه التهمة لكونها تفترض مسبقًا رؤية وضيعة بشأن الطبيعة البشرية ويواجهها عبر تمييزه اللذائذ العليا من اللذائذ الدنيا. ومع إجراء هذا التمييز وتكريس التفضيل المقرّر للذائذ العليا، سيكون مِل قد وضح قضيته، وعبر التسليم بكامل عقيدته، لن تكون ثمّة ضرورة لتحسينات أخرى ضمن اللذائذ العليا والدنيا.

(ب) يعلق مِل (2: ¶8) أنه ليست الآلام ولا اللذائذ متجانسة التكوين، إذ إن الألم مُغايِر للذة. ويمضي بالقول أن جميع الفروق داخل اللذائذ والآلام، أو بين اللذائذ والآلام، تنعكس في أحكامنا، وتفضي إلى قراراتنا وخياراتنا الفعلية. وهذا يؤكّد بقدر أكبر حقيقة أن تمييز نوع اللذائذ من كمها يعتمد على سمات بنيوية خاصة وأولويات متضمنة في الجدول المفضل للأعمال التي تحدّد طريقة حياتنا.

(ج) هذا يستتبع أن من الخطأ الكبير اعتبار أن تمييز مِل نوع اللذائذ من كمّها معتمد على الاختلافات بين النوعيات المُستَبْطَنة للذائذ والآلام كأنماط من المشاعر أو التجارب الحسية. وإن الفروق كلها التي يجريها مِل، ويحتاج إلى إجرائها، تنعكس فيها قراراتنا وخياراتنا الفعلية. وأعتبره أنه يقول إن جميع هذه الفروق تعتمد على المسائل المفتوحة على إمكان عرضها في البنية الخاصّة والأولويات لطريقة الحياة التي فضلناها على نحو مقرّر.

§6- السيكولوجيا الضمنية عند مِل

1 - سأناقش الآن بعض مظاهر السيكولوجيا الأخلاقية التي تشكّل الأساس لتصوّر مل عن المنفعة كما هو مطروح في **النفعية**. تتكون هذه السيكولوجيا من مبادئ سيكولوجية مهمّة عدة. ويدعم أحد المبادئ - مبدأ الكرامة - فكرة السعادة التي ناقشناها. وثمّة مبدأ آخر، دُرس في 3: ¶¶6-11، يشير إلى أن السعادة العامّة تُعتَبر بمنزلة المعيار الخُلُقي، وإلى أن لدى البشرية رغبة في التوحد مع أندادها من المخلوقات، يدعم فكرة مِل عن العقوبة المطلقة لمبدأ المنفعة الذي يعتبر المبدأ الرئيس للخُلُقية، وسأبدأ بمبدأ الكرامة.

رأينا كيف يمكن إعطاء معنى لفكرة الاختلافات في نوع اللذائذ عبر الإحالة إلى البنية والأولويات المتضمنة في طرائق الحياة التي نفضلها على نحو مقرّر، كبشر طبيعيين. لكن مِل لا يتوقّف عند هذا المعيار، حيث يقول (2: 4¶ و6): إننا نعتقد كذلك أن الحياة غير المتمحورة حول الأعمال التي تستدعي ملكاتنا العليا هي صيغة مُهينة من الوجود.

يقول إن بمقدورنا عزو عدم الاستعداد لعيش حياة كهذه إلى الكبرياء، أو إلى حب الحرية والاستقلالية الشخصية، أو حتى إلى حب السلطة. لكن مِل يعتقد أن التفسير الأكثر ملاءمة يكمن في معنى من الكرامة يمتلكه جميع البشر بالتناسب مع تطوّر ملكاتهم العليا (2: 6¶). وأعتبر أنه يعني بالعبارة الأخيرة: بالتناسب مع الدرجة التي تتحقّق فيها ملكاتنا العليا عبر التدريب والتربية الملائمَيْن، وأن تطوّرها أُعيق بفعل الشروط الموهنة أو الافتقار إلى الفرص، عدا عن الأوضاع العدائية.

2 – يعتقد مِل أن شعورنا بالكرامة شديد الأهمّية لنا، حيث لا يمكن أي أسلوب وجود ينتهكه أن يكون مرغوبًا فيه منا، من دون تفسير خاص (2: 7¶). إن الاعتقاد بأن الرغبة في صون كرامتنا تتحقّق على حساب التضحية بسعادتنا يعني أننا، بحسب مِل، نحسب السعادة قناعةً. ويبرز السؤال بشأن كيفية ارتباط فكرة الكرامة الخاصّة بمِل بما يقوله بشأن اللذائذ العليا والدنيا، هل هي طريقة أخرى لتقديم التمييز ذاته، أم هل تضيف عنصرًا إضافيًا؟ وهل هي متناغمة مع نفعيته؟

يبدو النص غير واضح بشأن هذه النقطة، وسأفترض أن فكرة الكرامة تضيف عنصرًا جديدًا. وثمّة سؤال بشأن ما إذا كان بالإمكان تأويله بطريقة متناغمة مع رؤية مِل كما قدمتُها؛ وسأتطرق إلى هذا الأمر لاحقًا عندما نصل إلى مناقشة **عن الحرية**. إن العنصر الجديد هو هذا: إننا لا نمتلك تفضيلًا على نحو مقرّر للذائذ العليا على الدنيا فحسب، بل نمتلك كذلك رغبة ذات ترتيب أعلى بامتلاك رغبات تُهَذَّب عبر طريقة حياة تتركّز بشكل ملائم على الأعمال العليا وتكون كافية لصونها.

هذه الرغبة العالية الترتيب هي رغبة أولًا، ككائن بشري مع ملكات عليا، أن تتحقّق هذه الملكات وتتهذب، وثانيًا، أن نمتلك رغبات ملائمة لتفعيل ملكاتنا العليا وللتمتع بممارستها، وألا نمتلك رغبات تتدخل مع هذا الأمر.

3 - من المهم الإشارة إلى أنه، بالارتباط مع الشعور بالكرامة، يستخدم مِل لغة الغايات المثلى والكمال البشري (2: ¶6). إنه يتحدّث عن احترام الذات، المرتبة، المكانة، وعن طرائق محدّدة من الحياة تعتبر، بالنسبة إلينا، مُهينة ولا تستحقّ. ويقدم، فعلًا، صيغة أخرى من القيمة إلى جانب الجدير بالاستمتاع والسار، تحديدًا، الجدير بالاحترام والقيمة إلى جانب نقيضاتها، أي المهينة والجديرة بالازدراء[8].

إن إحساسنا بالكرامة مرتبط، إذًا، بإقرارنا بأن بعض طرائق الحياة جدير بالاحترام ويستحقّ طبيعتنا، بينما بعضها الآخر أدنى منا ولا يلائمنا. ومن الجوهري، إضافة أن الإحساس بالكرامة ليس نابعًا من إحساس بالالتزام الخُلُقي، وكذلك القول إن هذا سيتعارض مع أحد شروط المعيار التفضيلي المقرّر علاوة على الإحساس بالكرامة كصيغة مختلفة من القيمة.

---

(8) يناقش مل هذه القيم في: «Bentham,» in, *CW*, vol. X, pp. 95f, 112f;
وفي مواضع عدة من: *On Liberty*, IV: ¶¶4-12.



الفصل الرابع عشر
المحاضرة الثانية عن مِل

توصيفه للعدالة

§1- مقاربتنا لمِل

1 - هذا وقت ملائم لشرح مقاربتنا لمِل وربطها بمقاربتنا لكل من لوك وروسو.

بشأن لوك، ناقشنا أساسًا أمرين؛ **أولًا**، اعتبرنا توصيفه عن الشرعية، أي معياره عن النظام الشرعي، بكونه نظامًا يمكن أن ينشأ في التاريخ المثالي. ورأينا أن هذا يعني نظامًا يمكن التعاقد بشأنه من أشخاص عقلانيين من دون انتهاك واجبات مفروضة عليهم بفعل القانون الأساس للطبيعة. **ثانيًا**، تناولنا توصيف لوك عن المِلكية، وكيفية توافقه مع الحريات السياسية الأساسية غير المتساوية (أهلية حيازة الملكية بشأن حق الانتخاب)، ومع الدولة الطبقية كذلك.

بشأن روسو، لقد تناولنا أمرين أساسًا؛ أولًا، توصيفه للتفاوت في ما يتعلّق بكل من أصوله التاريخية وعواقبه السياسية والاجتماعية في التسبّب في نشوء رذائل الحضارة وشرورها. وهذا يهيئ الخشبة لمسألة ما إذا كانت ثمّة مبادئ عن الحق والعدالة، حيث تبقى تلك الرذائل والشرور تحت المراقبة، إن لم تُمحَ كليًا عندما يحقّق المجتمع تلك المبادئ في مؤسّساته. يجيب **العقد الاجتماعي** عن هذه المسألة، يعتبر روسو أن الميثاق الاجتماعي

يحدّد المبادئ المنشودة بوصفها معايير للتعاون السياسي والاجتماعي بين المواطنين بوضعهم أحرارًا ومتساوين؛ وقد حاولنا فهم فكرته عن الإرادة العامّة.

ووجدنا أن روسو يفضّل فكرة الميثاق الاجتماعي بقدر أكبر مما فعله لوك؛ إذ إن رؤيته عن دور المساواة ومغزاها (والتفاوت) أعمق وأكثر جوهرية. والعدالة كإنصاف[1] أقرب إلى تصوّر روسو في كل من هذين الجانبين.

2 - أبدأ بطرح مشكلة بشأن مِل، في كثير من كتاباته، يطرح مِل مبادئ محدّدة يسمّيها أحيانًا «مبادئ العالم الحديث». وبمقدورنا اعتبار هذه المبادئ مبادئ للعدالة السياسية والاجتماعية للبنية الأساسية للمجتمع[2]. وسأناقش هذه المبادئ بشيء من التفصيل في المحاضرتين المقبلتين، عندما نتناول مقالتي **عن الحرية**، و**إخضاع النساء**؛ لكن يكفينا القول هنا إن مِل يعتبرها ضرورية لحماية حقوق الأفراد والأقلّيات ضد الاضطهاد المُحتمَل للأكثريات الديمقراطية الحديثة (*On Liberty*, chap. 1).

الآن، أعتقد أن مضمون مبادئ مِل عن العدالة السياسية والاجتماعية شديدة القرب من مضمون مبدأَي العدالة كإنصاف[3]. وإن هذا المضمون، كما

---

(1) اسم التصوّر السياسي عن العدالة المطوّر في: John Rawls: *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971; rev. ed. 1999), and *Justice as Fairness: A Restatement*, Erin Kelly (ed.) (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001),

وسيشار إليه من الآن وصاعدًا بإشارة *Restatement*.

(2) تتكون البنية الأساسية للمجتمع من مؤسّساته السياسية والاجتماعية الأساسية، والطريقة التي تتحد بها في منظومة واحدة من التعاون (*Restatement*, pp. 8f).

(3) مبدآ العدالة كإنصاف هما: (أ) يمتلك كل شخص الادّعاء غير القابل للإلغاء ذاته بشأن مخطّط ملائم للحريات الأساسية المتساوية التي يكون مخطّطها متناغمًا مع المخطّط ذاته الخاص بالحريات للجميع؛ و(ب) يجب على التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية أن تحقّق شرطين: **أولًا**، يجب أن ترتبط المراتب والمنازل المفتوحة أمام الجميع ضمن شروط من المساواة المُنصفة للفرص؛ **ثانيًا**، يجب أن تحقّق المنفعة القصوى لأعضاء المجتمع ذوي الفرص الأقل. ويُسمى هذا الأخير «مبدأ الاختلاف». ويفضّل بعض الكتاب اصطلاح «مبدأ ماكسيمين» (maximin principle)، لكنني أفضل تسميته مبدأ الاختلاف، لتمييزه من مبدأ ماكسيمين بشأن اتّخاذ القرار في ظل الارتياب (*Restatement*, pp. 42f).

أفترض، قريب بما يكفي، حيث يمكننا، بالنسبة إلى مقاصدنا الحالية، اعتبار أن المضمون الجوهري لكل منهما هو ذاته تقريبًا. أما المشكلة التي تبرز الآن فهي:

كيف يحدث أن تُفضي رؤية نفعية واضحة إلى المضمون الجوهري ذاته (المبادئ ذاتها للعدالة) الذي تُفضي إليه العدالة كإنصاف؟ هنا، ثمّة إجابتان ممكنتان في الأقلّ:

(أ) ربما كان بالإمكان تبرير هذه المبادئ للعدالة السياسية – أو الوصول إليها – ضمن كلتا الرؤيتين، حيث تدعم كلتاهما هذه المبادئ بقدر يساوي ما ستفعله في إجماع متداخل[4]. في **إعادة صياغة**، قلت إن الأطراف في الموقع الأصلي، التي تختار المبادئ للبنية الأساسية، قد تُعرَض بكونها تستخدم ما سمّيتها وظيفة نفعية مستندة إلى الحاجات والمتطلّبات الأساسية للمواطنين الذين يعتبرون أحرارًا ومتساوين، ويُميَّزون عبر السلطتين الخُلُقيتين، قدرة على الإحساس بالعدالة والقدرة على تصوّر للخير. وعبر استخدام وظيفة المنفعة هذه المشكلة على نحو ملائم، ستتبنيان مبدأي العدالة[5]. وثمّة احتمال كبير أن يكون لتصوّر مِل عن المنفعة النتيجة ذاتها. هذا أمر ينبغي لنا التحري بشأنه.

(ب) من جانب آخر، قد يكون مِل مخطئًا في اعتقاده بأن عقيدته تقود إلى مبادئه الخاصّة بالعالم الحديث، بينما يمكنه أن يعتقد أن تصوّره للمنفعة يفعل هذا، إلا أنه لا يفعل هذا حقيقةً.

3 – سأفترض أن الإجابة الثانية ليست صحيحة. وسأفترض بدلًا من ذلك

(4) الإجماع المتداخل هو الإجماع الذي يتم فيه التسليم بالتصوّر السياسي ذاته للعدالة عبر العقائد الدينية، الفلسفية والأخلاقية المنطقية على الرغم من تعارضها، والتي تكتسب جسمًا مهمًا من المُشايعين، وتدوم من جيل إلى الجيل الذي يليه، يُنظر: *Restatement*, pp. 32, 184.

(5) Ibid., p. 107.

أن شخصًا يمتلك المواهب العظيمة مثل مِل لا يمكن أن يكون مخطئًا بشأن أمر شديد الجوهرية في عقيدته بأكملها. أخطاء وهفوات صغيرة، أجل - ليست ذات قيمة وبمقدورنا إصلاحها، لكن الأخطاء الأساسية في جوهر المرحلة الأساسية: لا. تلك ينبغي أن نعتبرها غير قابلة للاحتمال على نحو كبير، إلا إذا تبين ما يثير خوفنا أنه ليس ثمّة بديل آخر.

أشير إلى أن هذه قاعدة منهج. إنها تقودنا في الكيفية التي ينبغي فيها لنا مقاربة النصوص التي نقرأها وتأويلها. ويجب أن تكون لدينا ثقة في المؤلّف، خصوصًا إذا كان موهوبًا. ولو رأينا أن ثمّة أمرًا خاطئًا عند تناول النص بطريقة بعينها، فسنفترض إذًا أن المؤلّف قد رأى ذلك الخطأ أيضًا. إذًا، من الأرجح أن يكون تأويلنا خاطئًا. سنسأل حينئذ: كيف بمقدورنا قراءة النص، حيث نتفادى الإرباك؟

سأفترض، في الوقت الحالي، إذًا، أن البديل الأول هو الصحيح؛ بالتالي، أن تصوّر مِل عن المنفعة، إلى جانب المبادئ الأساسية للسيكولوجيا الأخلاقية والنظرية الاجتماعية الخاصتين به، تقوده إلى الاعتقاد على نحو صحيح أن مبادئه بشأن العالم الحديث ستؤدّي غرضًا أفضل من المبادئ الأخرى التي يأخذها في الاعتبار في دفع المنفعة إلى أقصاها - أي في دفع السعادة البشرية إلى أقصاها التي تعتبر أسلوب وجود (طريقة حياة) كما وُصِفَ في الفقرات المهمّة، 2: ¶¶3-10، من **النفعية**.

4 - للتحقّق من هذا الفهم لعقيدة مِل، يجب أن ننظر إلى تفاصيله كما وردت في المقالات التي قرأناها، **النفعية**، **عن الحرية**، **إخضاع النساء**. نحتاج إلى إدراك الكيفية التي يتناول فيها مسائل سياسية مهمّة عدة، ولتقويم الطريقة التي يرتبط فيها التصوّر عن المنفعة بمبادئ العالم الحديث، خصوصًا مبادئ العدالة ومبدأ الحرّية.

لهذا، سأحاول إظهار أن ثمّة تصوّرًا معقولًا بشأن رؤية مِل - لا أدّعي أنه

الأكثر معقولية – يمكن اعتباره نفعيًا، عندما يُفهَم تبعًا لتصوّره للمنفعة[6]. وعلى الرغم من أنني أقرأه بكونه يتيح دورًا مهمًا للقيم الكمالية، إلا أن رؤيته لا تزال نفعية لكونها لا تمنح القيم الكمالية نمطًا محدّدًا من القيمة كالأسباب في المسائل السياسية، خصوصًا مسائل الحرية. وسأفسر هذا الأمر في المحاضرتين المقبلتين.

ثمّة سمة خاصة لرؤية مِل في كونها تستند إلى توصيف سيكولوجي محدّد للطبيعة البشرية، كما يُعبر عنها عبر مبادئ أولى سيكولوجية محدّدة بعينها. يشير مِل في أحد المواضع إليها بوصفها: «القوانين العامّة لدستورنا العاطفي» (Utilitarianism, V: ¶3). ومن بين هذه المبادئ نجد ما يلي، حيث ناقشنا أول مبدأين منهما في المحاضرة السابقة:

(أ) المعيار التفضيلي المقرّر: Utilitarianism, II: ¶¶5–8.

(ب) مبدأ الكرامة: Utilitarianism, II: ¶¶4, 6–7; Liberty, III: ¶6.

(ج) مبدأ العيش في انسجام مع الآخرين: Utilitarianism, III: ¶¶8-11.

(د) مبدأ الفردية: Liberty, III: ¶1.

(هـ) المبدأ الأرسطوي: Utilitarianism, II: ¶8.

من الواضح أن هذه المبادئ مترابطة بطرائق متعدّدة، حيث يبدو أن بعضها سيساعد أو يدعم الآخرين؛ على سبيل المثال، قد يُعتَبر (ب) أنه يشكّل الأساس لـ (أ)، أو يدعمه في الأقلّ، لكنني سأؤجل هذه المسائل الآن.

5 – لن أحاج في ما إذا كانت هذه المبادئ صحيحة أم غير صحيحة، على الرغم من أن كثيرين سيعتبرونها غير معقولة. إنها تساهم فعلًا في جعل عقيدة مِل معتمدة على سيكولوجيا بشرية محدّدة تمامًا، قد نعتقد أن من الأفضل

---

(6) إن مسألة ما إذا كان تصوّره للمنفعة نفعيًا بحد ذاته مسألة مختلفة كليًا. أعتقد أنها ليست كذلك، لكنني سأؤجل هذا الآن.

لتصوّر سياسي عن العدالة أن يكون أكثر قوة في مبادئه وألا يعتمد، قدر الإمكان، إلا على السمات السيكولوجية للطبيعة البشرية الأكثر وضوحًا للفهم السائد. لكن، مع ذلك، إذا كانت المبادئ السيكولوجية لمِل صحيحة، إذًا فستكون عقيدته متينة.

هنا ثمّة مجال من الاحتمالات. يمكن تصوّرًا سياسيًا أن يعتمد على سيكولوجيا بشرية محدّدة تمامًا؛ أو على سيكولوجيا أكثر عمومية إلى جانب تصوّر معياري محدّد تمامًا للشخص والمجتمع. فلنأخذ، كمثال عن تصوّر معياري مماثل، ذلك المستخدم في العدالة كإنصاف[7]. سأخمّن أن التصوّرات السياسية تختلف في كيفية إدراكها لتقسيم العمل بين التصوّرات السياسية المعيارية من جهة، والمبادئ السيكولوجية الرئيسة من جهة أخرى. وبوجود مبدأ شديد العمومية والتجريد كمبدأ المنفعة، حتى كما يفهم مِل، سيبدو أن ثمّة سيكولوجيا محدّدة مطلوبة للحصول على خلاصات محدّدة، بينما يبدو أن

---

(7) ينبع التصوّر المعياري للشخص والمجتمع عبر فكرنا وممارستنا الأخلاقية والسياسية، وليس عبر السمات البيولوجية أو السيكولوجية. في العدالة كإنصاف، وخلال تحديد المجتمع بوصفه منظومة منصفة من التعاون، نستخدم الفكرة المترافقة الخاصّة بالأشخاص المتساوين بوصفهم أولئك القادرين على أداء دور الأعضاء المتعاونين كليًا في حياة بأكملها. ويكون التصوّر المعياري والسياسي للشخص في العدالة كإنصاف مرتبطًا بقدرات الأشخاص كمواطنين. إنهم أحرار ومتساوون، ويمتلكون السلطتين الخُلُقيتين: (1) القدرة على الإحساس بالعدالة (القدرة على الفهم، والتطبيق، والتصرف انطلاقًا من مبادئ العدالة السياسية التي تحدّد البنود المنصفة للتعاون)؛ (2) القدرة على إيجاد تصوّر للخير (الامتلاك، والمراجعة، والسعي بعقلانية إلى عائلة منظّمة من الغايات والأهداف النهائية التي تحدّد تصوّر شخص عن الأمور التي لا قيمة لها في الحياة البشرية - المتموضع بشكل طبيعي ضمن عقيدة شاملة دينية، فلسفية، أو خُلُقية). كما أنها تمتلك قدرات العقل، والاستنتاج، وإصدار الأحكام اللازمة لممارسة السلطتين الخُلُقيتين.

إنهم متساوون بمعنى أنهم جميعًا يُعتبَرون ممتلكين، إلى درجة الحد الأدنى الجوهري، السلطات الأخلاقية اللازمة للانخراط في التعاون الاجتماعي خلال حياة كاملة، وأداء دور في المجتمع كمواطنين متساوين. إنهم أحرار بمعنى أنهم يدركون أنفسهم وبعضهم بعضًا بكونهم ممتلكي السلطة الأخلاقية لامتلاك تصوّر عن الخير، والقدرة على مراجعته وتغييره على أسس منطقية وعقلانية إذا كانوا يرغبون في ذلك. لن يكون ثمّة انتقاص من هويتهم إذا اختاروا فعل ذلك. إنهم أحرار كذلك بمعنى أنهم يعتبرون أنفسهم مصادر الأصالة الذاتية للمزاعم السليمة - بكونهم جديرين بإطلاق مزاعم بشأن مؤسّساتهم بهدف تقديم تصوّراتهم عن الخير (Ibid., pp. 18-23).

سيكولوجيا العدالة كإنصاف يمكنها ربما أن تكون أكثر عمومية في طرائق ستُفَسَّر لاحقًا.

2§- توصيف مِل للعدالة

1 - في الفصل الخامس، «عن الصلة بين العدالة والمنفعة»، وهو الفصل الأخير الطويل من **النفعية** - يشكّل أكثر من ثلث المقالة - يقدم مِل توصيفه للعدالة. لقد أخضَعَ هذا الموضوع لمعالجة كاملة، مع اعتقاده أن اللاتناغم الواضح بين مبدأ المنفعة واعتقاداتنا وعواطفنا بشأن العدالة هو الصعوبة الحقيقية الوحيدة في النظرية النفعية عن الخُلُقيات (5: ¶38). وكما يبدو واضحًا أحيانًا من ردوده، فإنه يعتقد أن الاعتراضات الكثيرة الأخرى التي يقيمها مستندةٌ إلى سوء فهم، بل وأسوأ من ذلك. وها هو ينتقل الآن إلى ما يعتبر أنها لا بد من أن تكون مشكلة حقيقية. ولا بد من أن تكون مناقشته الرائعة لهذه المسألة هي ثمرة تحقيقاته البحثية.

مخطّطي لحجّة مِل في الفصل الخامس عن العدالة، هو كالآتي:

القسم الأول: ¶¶1-3: طرح المشكلة.

القسم الثاني: ¶¶4-10: ستة أنماط من الإدارة العادلة وغير العادلة.

القسم الثالث: ¶¶11-15: تحليل مفهوم العدالة.

القسم الرابع: ¶¶16-25: (أ) عاطفة العدالة؛ (ب) أساس الحقوق في الفقرتين الأخيرتين ¶¶24-25.

القسم الخامس: ¶¶26-31: تعارض مبادئ العدالة الذي لا يُحَل إلا عبر مبدأ المنفعة.

القسم السادس: ¶¶32-38: العدالة المُعرّفة بكونها القواعد اللازمة لأساسيات رفاهية البشر.

2 – تعليقان عامان:

(أ) في القسم الأول من الحجّة، يطرح مِل مشكلة الفصل الخامس ككل كما يأتي: إن عاطفة العدالة أو إحساسها، هي ذات حدّة سيكولوجية شديدة كما أنها في تعارض واضح مع مبدأ المنفعة، السؤال إذًا: هل يمكن تفسير هذه العاطفة، على الرغم من ذلك، بطرائق متناغمة مع مبدأ المنفعة؟ إن ما يود مِل إظهاره هو أن إمكان حدوث ذلك موجود. إنه يحاج أنه (أ) مع التسليم بأنماط الأشياء التي نعتبرها عادلة وغير عادلة (القسم الثاني)، و(ب) مع التسليم بتشكيلنا السيكولوجي، بمقدورنا تفسير كيفية نشوء إحساسنا بالعدالة وبسبب امتلاكها تلك الكثافة السيكولوجية (القسم الرابع). يطرح مِل ما يأمل بإظهاره في 5: ¶3: «إذا كان في الأشياء كلها التي يكون البشر معتادين اعتبارها عادلة أو غير عادلة، سمةٌ مشتركةٌ واحدةٌ أو مجموعة سمات حاضرةً دائمًا، فقد نعمد إلى الحكم بشأن ما إذا كانت هذه السمة المحدّدة أو مجموعة السمات قادرة على أن تجمع حولها عاطفة بشأن تلك الشخصية والحدّة الفريدة بفضل القوانين العامّة لدستورنا الخُلُقي، أو ما إذا كانت العاطفة متعذّرة التفسير، وتستلزم أن تُعتَبَر اشتراطًا خاصًا بالطبيعة».

سيحاول مِل إظهار أن الأمر الأول صحيح، بالطبع، وأن بالإمكان اعتبار حدّة الإحساس بالتفاوت متناغمًا مع مبدأ المنفعة ومع سيكولوجيتنا الأخلاقية في آن. ويوجز مِل محاجته في 5: ¶23: «... تبدو عاطفة العدالة بالنسبة إليّ بكونها الرغبة الحيوانية برد أو إلحاق المرء أذى أو ضررًا بذاته، أو بأولئك الذين يتعاطف معهم المرء، حيث يتسع هذا ليشمل جميع الأشخاص، عبر القدرة البشرية على التعاطف المتسع، والتصوّر البشري للأَثَرَة الذاتية الذكية. ومن العناصر الأخيرة [التعاطف المتسع والأثرة الذاتية الذكية] يستمد الشعور خُلُقياته؛ ومن الأولى [الرغبة الحيوانية برد المرء الأذى عن ذاته]، يستمد التأثير الفريد، وعاطفة توكيد الذات».

بالتالي، فإن إحساس العدالة لا يدعم رؤية حدسية تقول إن العدالة أمر فريد من نوعه. ويؤكّد مِل أنه يتلاءم تمامًا مع توصيف نفعي للعدالة وتوصيف

سيكولوجي معقول لكيفية نشوء العاطفة. العدالة ليست معيارًا مستقلًا ومنفصلًا، وربما يمتلك وزنًا عظيمًا بالتعارض مع مبدأ المنفعة، بل إنه مشتقّ منه.

(ب) يجسّد القسمان الأخيران من الحجّة، الخامس والسادس، نمط التبرير الذي يحاول مِل منحه لمبدأ المنفعة: تحديدًا، إنه على الرغم من وجود مبادئ ومعايير متعارضة في الظاهر مع ذلك المبدأ، فإن التأمّل الدقيق يُظهر أن هذه الحالة ليست هي المنشودة، وهذا يدعم الفكرة التي أشرنا إليها قبلًا: تحديدًا، أنه في تبريره مبدأ المنفعة، زعم مِل أنه المبدأ الخُلُقي الوحيد الذي يمتلك عمومية كافية ومضمونًا ملائمًا ليكون المبدأ الأول لعقيدة خُلُقية وسياسية.

إن نمط الحجّة مُبين بشكل ممتاز في القسم الخامس: ¶¶26-31، حيث يحاج فيه أن النزاع بين المبادئ المتعدّدة للعدالة لا يمكن أن يُحَل إلا عبر اللجوء إلى مبدأ أعلى من أي من تلك المبادئ. ويعتقد أن مبدأ المنفعة وحده هو القادر، في نهاية المطاف، على خدمة هذا المقصد. بذلك، يقول، مثلًا، في 5: ¶28 التالي بشأن أولئك الموافقين على أن الفعل غير عادل، لكن المتعارضين في ما بينهم بشأن أسباب فعل ذلك: «... إذا كانت المسألة تتم محاججتها مثل أي مسألة خاصة بالعدالة ببساطة، من دون الوصول إلى المبادئ التي تقدّم الأساس للعدالة وتكون مصدر سلطتها، فسأكون عاجزًا عن إدراك كيفية تفنيد أي من هؤلاء المفكرين». وتعطي الفقرات الختامية، ¶¶32-38، الأقسام المتبقية من تبرير مِل بشأن مبدأ المنفعة الخاص به.

§3- موقع العدالة في الأخلاقيات

1 - في القسم الثالث من الفصل الخامس، يعرض مِل أنماطًا متعدّدة من الأفعال والمؤسّسات التي يعتبرها الرأي الخُلُقي العام عادلة أو غير عادلة، هنا نجده، إذا جاز القول، يصف المعطيات: توصيفه للعدالة بوصفها مشتقًّا من المنفعة ولا بد لمبادئ السيكولوجيا الأخلاقية من أن تتواءم مع النقاط التي يطرحها في هذا المخطّط.

يطرح مل ست نقاط، تلخّص بإيجاز كما يأتي:

(أ) ثمّة اعتقاد سائد أن من الإجحاف انتهاك الحقوق القانونية للناس، ومن العدل احترامها (5: ¶5)، (هنا من المفترض بوضوح أن القانون ليس جائرًا).

(ب) لكن، بما أن بعض القوانين قد يكون جائرًا، مُنح الناس أحيانًا حقوقًا قانونية لم يكن يجدر بهم امتلاكها؛ كما حُرموا أحيانًا حقوقًا قانونية كان حريًّا بهم امتلاكها. بذلك، فإن ثمّة نمطًا ثانيًا من التفاوت يأخذ أو يُمسك عن الناس ما يمتلكون حقًا خُلُقيًّا فيه (5: ¶6).

(ج) يقتصر الأمر على أن الناس ينبغي أن يمتلكوا ما يستحقّون، خيرًا كان أم شرًا، وسيكون من المجحف أن يمتلكوا ما لا يستحقّون - مجدّدًا، خيرًا كان أم شرًا (5: ¶7).

(د) من المجحف خيانة الثقة أو انتهاك الاتّفاقات؛ علاوة على إحباط التطلّعات الشرعية (5: ¶8).

(هـ) في ما يتعلّق بالحقوق، من المُجحف أن تكون منحازة، أي أن تكون متأثّرة بالاعتبارات التي لا ينبغي لها أن تؤثّر في الحالة موضع البحث؛ إذ إن التجرّد - حين يكون متأثّرًا حصرًا بالاعتبارات المتّصلة - التزامٌ بالعدالة لأشخاص كالقضاة والمدرسين والأهل الذين يمتلكون صفة قانونية (5: ¶9).

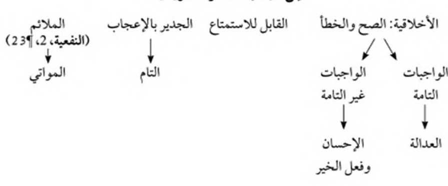
(و) المساواة شديدة الارتباط بالتجرّد، بمعنى العدالة الطبيعية: أي إضفاء حماية متساوية لحقوق الجميع (5: ¶10).

2 - بالاستناد إلى هذا المخطّط من المعطيات، يحدّد مِل موقع مفهوم العدالة ضمن عقيدة النفعية الخاصّة به ككل، يُنظر المخطّط في الشكل (14-1).

وجهة النظر التقويمية شرطي - لا شرط مِل - بشأن المفهوم الأكثر عمومية للقيمة: جميع أشكال القيمة التي يقرّ بها مِل، خُلُقية وغير خُلُقية، تندرج تحته. إن تصنيف مِل ليس مطروحًا بعناية. مع ذلك، يخدم مقصده لتمييز الأخلاقية (الصح والخطأ) من الأمور القابلة للاستمتاع والجديرة بالاحترام والمواتية؛ ومن ثم، تحت بند الأخلاقية، تمييز العدالة من الإحسان والخير.

الشكل (14-1)

مِل: وجهة النظر التقويمية



ينص تعريف مِل للخُلُقية، للصح والخطأ، على الآتي: الأفعال الصحيحة هي الأفعال التي ينبغي فعلها، والأفعال الخاطئة هي الأفعال التي لا ينبغي فعلها، وفي ما يتعلّق بذلك، فإن الإخفاق في التصرّف على نحو ملائم ينبغي أن يستدعي عقوبة بطريقة ما. قد يُعاقَب عليه إما عبر القانون وإما عبر الاعتراض الشعبي (الرأي الخُلُقي)، وإما عبر تأنيب الضمير. ها هنا ثلاثة أنماط شديدة الاختلاف من العقوبات. وتحدّد اعتبارات المنفعة ما إذا كان ينبغي القيام بالفعل أو عدم القيام به. كما ستحدّد كذلك العقوبة الأفضل للتطبيق على أنماط مختلفة من الحالات. ويشير «تأنيب الضمير» هنا بشكل غير مباشر إلى التربية الأخلاقية. وتكون المعاقبة على بعض الأفعال على نحو أمثل عبر تعليم الناس، حيث تؤنبهم ضمائرهم على القيام بهذه الأفعال.

بذلك، ولتلخيص فكرة مِل: يكون الفعل خاطئًا، مثلًا، عندما يكون نمطًا من الفعل الذي لا تكون له عواقب سيئة فحسب عند القيام به عمومًا، بل تكون عواقبه شديدة السوء، حيث تزيد المنفعة الاجتماعية الإجمالية لتكريس العقوبات الملائمة لضمان درجة محدّدة من الامتثال (ليس امتثالًا كاملًا بالضرورة، إذ إن هذا يستلزم معايير شديدة القسوة). والآن، إن فرض هذه العقوبات مكلفٌ دائمًا على صعيد المنفعة؛ إذ تتضمّن تكاليف الشرطة

والمحاكم والسجون. كما تتضمّن عقوبات الرأي الخُلُقي العام والضمير بعض المنغصات أيضًا، وإن كانت أقل وضوحًا. وعلى الرغم من ذلك، يُحكَم على المكسب، أو التوازن، في حالة الأفعال الخاطئة، على نحو يلائم تبرير فرضها.

3 - يعتقد مِل أن ما يميّز العادل من الجائر ضمن التصنيف الأوسع للأمور الصحيحة والخاطئة، على سبيل المثال، انطلاقًا من الإحسان أو نزعة الخير والافتقار إليهما، هو فكرةُ وجودِ حق شخصي. يقول: «تفترض العدالة ضمنًا أمرًا قد يكون فعله صوابًا فحسب، وعدم فعله خطأ، بل هو الذي يكون بمقدور فرد ما [قابل للتحديد] الادّعاء أمامنا بكونه حقه **الخُلُقي**» (5: ¶15). وعلى العكس، ليس لأي فرد قابل للتحديد حق خُلُقي في خيرنا أو إحساننا. تمتلك الواجبات «التامة» حقوقًا متلازمة في بعض الأشخاص القابلين للتحديد؛ وتكون لدى هؤلاء الأشخاص مزاعم سليمة ضد المجتمع بأن تُضمَن حقوقهم. يقول مِل لاحقًا: «عندما نعتبر أي شيء حقًا لشخص، فإننا نعني أن لدى الشخص مزاعم سليمة ضد المجتمع لحمايته في امتلاكه له، إما بقوة القانون، وإما بقوة التربية والرأي. ولو كان لديه ما نعتبره ادّعاء ملائمًا، على أي صعيد، بامتلاك شيء يضمنه المجتمع له، نقول أن له حقًا فيه» (5: ¶24). «إن امتلاك حق يعني، إذًا، كما أعتقد، امتلاك شيء ينبغي على المجتمع الدفاع عني في امتلاكه. ولو تابع المعترض السؤال عن سبب وجوب أن يدافع المجتمع عن ذلك، فلن يكون بمقدوري إعطاؤه سببًا آخر غير المنفعة العامّة» (5: ¶25).

4 - فيما أشرح أفكار مل[8]، يتحدّد امتلاك الحقوق بقواعد الحق والعدالة القابلة للتطبيق عمومًا. وغالبًا، لكن ليس دائمًا، تكون هذه قواعد قانونية ذات تبرير ملائم. لكن، بالنسبة إلى مِل، امتلاك حق لا يعتمد على المنافع (التكاليف والفوائد) في حالة خاصة. وعلى الرغم من أن الحقوق في حالة خاصة، تُبطَل، فإن هذا لا يمكن أن يحدث إلا في ظروف غير اعتيادية بقدر كبير؛ هذه تحديدًا هي الحالة بشأن الحقوق الأساسية للعدالة.

---

(8) أقتفي هنا فريد بيرغر في: Fred Burger, *Happiness, Justice and Freedom* (Berkeley: University of California Press, 1984), p. 132.

في الحقيقة، إن هدف تكريس الحقوق هو منع منافعنا المتأتية في حالات خاصة، بل وجعل حساباتنا لها غير لازمة. وسيتعرض الأمن الذي تقدّمه الحقوق الأساسية للخطر إذا كان الاعتقاد السائد هو أن بالإمكان انتهاك الحق لمصلحة مكاسب صغيرة قد تكشف عنها هذه الحسابات.

بإيجاز: إن امتلاك حق لا يعتمد على توازن المنافع في حالات محدّدة، بل على القواعد (القانونية وغيرها) للعدالة وعلى منفعتها كقواعد حين تُفرَض على الصعيد العام. قد يُلغَى حق ما، مع ذلك، لكن حصرًا في ظروف شديدة الاستثنائية عندما تكون مكاسب المنفعة وخساراتها كبيرة جدًّا على نحو واضح بطريقة أو بأخرى. في هذه الأوضاع الاستثنائية، يُعلَّق العمل بقاعدة الاسترشاد بالمنافع في تلك الحالات الخاصّة.

§4- سمات الحقوق الأخلاقية عند مِل

1 - بحسب مِل، للحقوق الأخلاقية، كما يبدو، ثلاث سمات. هذا صحيح بشكل خاص بشأن الحقوق السياسية والاجتماعية التي يعتبرها مِل جوهرية لمؤسّسات العالم الحديث؛ والتي سأصفها في المحاضرتين المقبلتين. هنا سأتناول توصيفه في 5: ¶¶16-25، 32-33.

السمة الأولى هي هذه: بهدف أن يكون ثمّة حقوق خُلُقية، كحقوق العدالة مثلًا، يجب أن يكون ثمّة أسباب ذات وزن خاص لدعمها. ويجب أن تكون هذه الأسباب ذات وزن يكفي لتبرير طلب أن يعمد الآخرون إلى احترام تلك الحقوق، بقوة القانون إذا استلزم الأمر. بالتالي، فإن هذه الأسباب لا بد من أن تكون ملحّة بما يكفي لتبرير وضع الآلية المؤسّساتية المطلوبة لتأمين تلك الغاية.

وكما يطرحها مِل: ترتبط هذه الأسباب بـ «أساسيات رفاهية البشر» (5: ¶32)، مع «جوهر أساس وجودنا» (5: ¶25). ومجدّدًا، تستند هذه الأسباب إلى أنماط المنفعة التي تكون «مهمّة ومؤثّرة على نحو استثنائي» (5: ¶25).

2 – السمة الثانية لهذه الحقوق الأخلاقية هي طابعها الجازم: وأعني بهذا أن امتلاك مثل هذا الحق، بحسب مِل، يعني امتلاك تبرير خُلُقي (مقارنة بتبرير قانوني محض) للمطالبة بشيء ما: مثلًا، أن يحترم الآخرون حريتنا، ويكون ذلك عبر جزاءات قانونية، أو الرأي الخُلُقي العام، أيهما الملائم. وعلى الرغم من أن هذه الحقوق ليست مطلقة – أي يمكن تعطيلها أحيانًا، وغالبًا ما يكون ذلك عبر حقوق مماثلة أخرى، إذ إن الحقوق تتعارض في ما بينها – إلا أنه لا يمكن تعطيلها، كما رأينا، إلا عبر أسباب ذات وزن وإلحاح شديدي الخصوصية.

لذلك، على سبيل المثال، يقترح مِل أن حقوق العدالة لا يمكن تعطيلها لأسباب سياسية، أو أنها الطريقة الأمثل لإدارة شؤون البشر (يُنظر 5: ¶¶32–33): هنا يقول إننا لسنا مُضلَّلين في الاعتقاد «أن العدالة أشد قداسة من السياسة، وأن الأخيرة لا ينبغي الإنصات إليها إلا بعد تحقيق الأولى» (5: ¶32). تبدو هذه الملاحظة أنها تطرح أمرًا مماثلًا لأولوية العدالة الأساسية. وكذا حال الملاحظة التي يضيفها مِل بعد وقت قصير: «العدالة اسمٌ لطبقات محدّدة من القواعد الأخلاقية التي تتعلّق بأساسيات رفاهية البشر على نحو أقرب، وهي بالتالي ذات التزام مطلق على نحو أكبر، أكثر من أي قاعدة أخرى لتوجيه الحياة» (5: ¶32). ويمضي مِل بالقول أن جوهر العدالة هو ذلك المتعلّق بحق يستقر داخل الفرد، وهذا يُظهر هذا الالتزام الأكثر إلزامًا ويتضمّنه. إن القواعد الأخلاقية للعدالة التي تمنعنا من التدخل على نحو خاطئ في حرية شخص آخر»... أكثر جوهرية لرفاهية البشر من قواعد أخرى، بصرف النظر عن أهمّيتها، التي تشير فحسب إلى الصيغة المثلى لإدارة شؤون البشر» (5: ¶33). يؤذن هذا كله بتمييز دووركن الشهير المسائل المبدئية من المسائل السياسية، علاوة على فكرته المتعلّقة بالحقوق كملاذات[9].

السمة الثالثة للحقوق الأخلاقية، خصوصًا تلك المتعلّقة بالعدالة، هي أن

---

(9) يُنظر: Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978), pp. xi, 184-205.

المزاعم التي يؤكّدونها تمتلك قوة ضد القوانين والمؤسّسات القائمة. وحين تنكر هذه الترتيبات تلك المزاعم، ينبغي أخذ إصلاح القوانين والمؤسّسات في الاعتبار، ويمكن تبريره بحسب الأوضاع.

3 – الآن، أمامنا المشكلة الآتية: ثمّة طريقتان لتبرير الحقوق القانونية، أي الحقوق التي يعترف بها القانون والمؤسّسات[10]:

(أ) عبر اللجوء إلى مبدأ سياسي ملائم، أو إلى مبدأ الخير العام، أو ربما كذلك إلى مبدأ التنظيم العملي أو الفاعل. أو:

(ب) عبر اللجوء إلى الحقوق الأخلاقية: مثلًا، تلك الخاصّة بالعدالة السياسية والاجتماعية. ونعتبر هذه الحقوق القانونية قابلة للتحديد قبل المؤسّسات القانونية القائمة ومستقلّة عن طبيعة هذه المؤسّسات. لكنّنا نؤكد ماهية هذه الحقوق عبر أخذ الحاجات والمتطلّبات الأساسية للأفراد في الاعتبار. تشكّل هذه الحاجات والمتطلّبات الأساس لمطالب الناس بحقوق العدالة. يشير إليها مل عندما يُلجأ إلى «جوهر أساس وجودنا» (5: ¶25)، «أساسيات رفاهية البشر» (5: ¶32)، وتعبيرات مماثلة أخرى.

الآن، هذان النمطان من التبرير مختلفان كليًا: تأملوا حالة الكونغرس الذي يفكّر في فرض منظومة دعم أسعار محاصيل محدّدة بهدف تشجيع إنتاجها، ولتسهيل تغييرات الأسعار، وما إلى ذلك. هذه مسألة متعلّقة بالسياسة. لن يفترض أحد أن للمزارعين حقًّا خُلُقيًّا أساسيًا في منظومة دعم أسعار. قارنوا هذا بالحقوق الأساسية، مثل حرية العقيدة وحقوق الاقتراع. قد تكون المسائل السياسية الأمر الأصوب أو الأفضل عمل يمكن فعله في ظروف معيّنة؛ لكن الحماية القانونية لحقوق العدالة مسألة مختلفة.

المسألة هي هذه: تبرّر سياسة دعم الأسعار (في المثال السابق) عبر

---

(10) هذا التمييز موجود لدى هارت في مقالة له بعنوان: H. L. A. Hart, «Natural Rights: Bentham and John Stuart Mill,» in: *Essays on Bentham* (Oxford: Clarendon Press, 1982), pp. 94f . وأنا مدينٌ بشدة لهذه المقالة.

اللجوء إلى خير المجتمع ككل، أو عبر اللجوء إلى الصالح العام؛ بينما تبرير القوانين عبر الإحالة إلى حقوق العدالة المرتجلة ليس كذلك، بل تشير رؤية مِل إلى المتطلّبات الجوهرية القابلة للتمييز على نحو مستقلّ للأفراد والتي تتأسّس عليها تلك الحقوق.

عند تحديد حقوق العدالة، ليس ثمّة إحالة واضحة إلى الرفاهية الاجتماعية الإجمالية. عندما يميّز مِل أساسيات رفاهية البشر، أو عناصر أساس وجودنا، هو لا يفعل ذلك عبر فكرة دفع المنفعة الكلّية إلى أقصاها. وينظر إلى الحاجات الأساسية للأفراد، وإلى ما يشكّل جوهر إطار عمل وجودهم. ومع ذلك، يقول مِل كذلك أنه لو سئل عن السبب الذي تنبغي فيه لنا حماية حقوق العدالة قانونيًا، فلن يكون بمقدوره إعطاء «أي سبب آخر عدا المنفعة العامّة» (5: ¶25).

§5- معيار مِل ذو القسمين

1 - يبدو مِل ملتزمًا معيارًا ذا قسمين[11] لتحديد الحقوق الأساسية للأفراد التي أؤوِّلها هنا بكونها الحقوق الأساسية للعدالة السياسية والاجتماعية. القسمان هما:

(1) القسم الأول: ننظر إلى أساسيات رفاهية البشر، إلى أساس وجودنا: تبرّر هذه الأساسيات والأساس (بوضوح) الحقوق الأخلاقية بمعزل عن الاعتبارات الإجمالية.

(2) القسم الثاني: ننظر إلى تلك القواعد العامّة التي يكون تفعيلها منتجًا، خصوصًا للمنفعة الاجتماعية في المعنى الإجمالي، وتميل من ثم إلى رفع تلك المنفعة إلى الحدّ الأقصى.

إذا كان ينبغي لتوصيف مِل للحقوق أن يتجنّب التناقض، فلا بد من أن تكون حالة تلاقي قسمَي معيار مِل دائمًا (ما عدا الحالات الغريبة)[12]. وهذا

---

(11) Ibid., p. 96.

(12) إننا لا نُوجب تلاقيهما بالضرورة.

يعني أن: النظر، في الأقلّ، إلى المدى البعيد، أي دفع المنفعة الاجتماعية إلى أقصاها في المعنى الإجمالي عادة، إن لم يكن دائمًا، يستلزم تكريس مؤسّسات سياسية واجتماعية، حيث تحدّد القواعد القانونية حماية الحقوق الأساسية للعدالة وتفعّلها. وتُميَّز هذه الحقوق عبر ما يكون جوهر أساس وجودنا الفردي. كما أن تفعيل هذه القواعد يؤمّن العناصر الجوهرية لرفاهية البشر ويحميها لجميع الأشخاص بالتساوي، والتي تقدّم عناصرُها الأساسَ لحقوق العدالة.

2 - لكن، كيف بوسعنا معرفة أن قسمَي معيار مِل يتطابقان دائمًا؟ لا يحاول مِل في الفصل 5، إظهار أن دفع المنفعة الاجتماعية العامّة إلى أقصاها يستلزم تأمين حقوق العدالة المتساوية ذاتها لجميع الأشخاص. لمَ لا يحدث أن تتحقّق المنفعة الاجتماعية المثلى عبر حرمان أقلية صغيرة من الحقوق المتساوية؟ لا يحتاج الأمر إلى إنكار الحقوق الأخلاقية للعدالة برمتها؛ لكن، لمَ يجب أن يتمتّع الجميع بالحماية المتساوية لجميع الحقوق الأخلاقية للعدالة؟ على أي أساس يكون مِل شديد الثقة في أن على الجميع امتلاك الحقوق المتساوية ذاتها التي يجب تأمينها بالتساوي؟

فلنلاحظ أن مِل يقول إن الرأي العام أكد الرؤية القائلة أن العادل في «تميّزه الشامل من... المواتي [أو المنفعة الاجتماعية الإجمالية: (2:¶23)]، وفي فكرة متعارضة معه يتزامن دائمًا معه في نهاية المطاف. بشأن هذا، انظروا ملاحظاته في 5: ¶¶1-2. وهذا يشير إلى أنه في الفصل الخامس معني أساسًا بأمرين:

الأول، هو إعطاء توصيف للحدّة (أو القوة) السيكولوجية لإحساسنا بالتفاوت المتناغمة مع مبدأ المنفعة.

الآخر، يفسّر كيف أنه، بحسب الرؤية النفعية، يمكن أن تكون ثمّة حقوق خُلُقية محدّدة وحقوق عدالة يجب على المجتمع حمايتها، من دون أن يسمح بالانتهاكات إلا في الحالات الأشدّ استثنائية.

في أيّ حال، إن مشكلتي، ومشكلة هارت، هي: أننا لا ندرك الكيفية التي يمكننا من خلالها معرفة أن تفعيل الحقوق المتساوية للجميع، عمومًا، يدفع المنفعة إلى أقصاها كما يفهم مِل المنفعة، مما قيل سابقًا. وبضمان هذا، ألا يجب علينا دائمًا تقديم افتراضات خاصة بدلًا من ذلك؟ إذا كان الأمر كذلك، فما هي هذه الافتراضات؟ خصوصًا، ما الافتراضات الخاصّة التي يقدمها مِل؟ إن تمييز هذه الافتراضات يحدّد قسمًا من مهمتنا في فهم مِل. وسأعود إلى هذا لاحقًا.

3 - على نحو عرضي، ليس من المفيد اللجوء إلى قاعدة بنثام «كلّ شخص يمثّل واحدًا، ولا ينبغي لأحد أن يمثّل أكثر من واحد». وبسبب ذلك:

(أ) من جهة، إنها ببساطة قاعدة تنشأ من كيفية قياس المنفعة: تحديدًا، يجب قياس المنفعة المتساوية للأشخاص المختلفين بالتساوي عند الوصول إلى الناتج الإجمالي من المنفعة الاجتماعية. إن وظيفة المنفعة الاجتماعية هي مجرّد ناتج تخطيطي من المنافع (واحدة لكل شخص) مع أهميات متطابقة لجميع الأشخاص. بشأن هذا، يُنظر الهامش في 5: ¶36. ويناقض براهمني هـ. س. ماين (H. S. Maine) هذه القاعدة عندما يقول إن منفعة البراهمني تساوي 20 مرة من منافع غير البراهمنيين[13].

هذا التأويل لـ «كلّ شخص يمثّل واحدًا، ولا ينبغي لأحد أن يمثّل أكثر من واحد» مجرّد حقيقة بدهية بشأن تقويم رأي وتكوينه بشأن المنفعة الاجتماعية. يقول إن اللذائذ لذائذ؛ يجب اعتبار قيمتها متساوية بصرف النظر عن حدوثها في وعي أي شخص. إنها عدالة متساوية للذائذ متساوية: لكن هذا هو معنى القياس! قارنوا هذا بقياس كمية من الماء: الكوارت [ربع غالون] في خزان مساوٍ للكوارت في خزان آخر. لكن هذا لا يطرح مسألة سبب وجوب أن تكون الحقوق الأساسية مؤمنة للجميع. تغفل إجابة مِل هنا على نحو مستغرب عن هذه المسألة. لا أعلم السبب.

---

(13) يُنظر: H. S. Maine, *Lectures on the History of Institutions* (London: Murray, 1897), pp. 399f.

(ب) من جهة أخرى، «ولا ينبغي لأحد أن يمثّل أكثر من واحد» تعني أن الجميع يمتلكون «ادّعاء متساويًا بشأن جميع الوسائل المُفضية إلى السعادة»؛ أو أن «جميع الأشخاص يمتلكون حقًا في المساواة في المعاملة»؛ لكن مِل يضيف: «ما عدا حين تستلزم المنفعة الاجتماعية المعترف بها العكس» (5: ¶36). يتشكّل الإجحاف، إذًا، جزئيًا في تلك التفاوتات التي لا تبرّر بالمنفعة الاجتماعية، وبما هو ضروري لدفع المنفعة الاجتماعية إلى أقصاها في نهاية المطاف. ويتركنا هذا التأويل الثاني، حيث كنا أساسًا.

4 - بقي أمامنا سؤالان يجب أن نحاول الإجابة عنهما.

الأوّل، لمَ مِل واثق جدًا في أن قسمي معياره بشأن تمييز الحقوق الأساسية للعدالة لا يتباعدان؟ أو، بدلًا من ذلك، لمَ هو شديد الثقة في أن المؤسّسات السياسية والاجتماعية التي تحقّق مبادئ العالم الحديث - مبادئ بمضمون مشابه بشكل ما لمبدأي العدالة كإنصاف - ضرورية لدفع المنفعة الاجتماعية إلى أقصاها (في نهاية المطاف)، مع التسليم بالشروط التاريخية لذلك العالم؟ وكيف تعتمد إجابته تصوّره للمنفعة كما يظهر في *Utilitarianism*, II: ¶¶3-10؟

الثاني، إذا كان تخميننا أن ثقة مِل معتمدة على مبادئ سيكولوجية محدّدة بعينها للطبيعة البشرية صحيحًا، فما هي إذًا هذه المبادئ الأكثر تحديدًا، وكيف يعتقد مِل أنها تعمل بالترادف مع تصوّره للمنفعة لتبرير مبادئه عن العالم الحديث؟ عندما تُكَرَّس عقيدة مِل على نحو كامل، سيكون علينا التساؤل عما إذا كانت نفعيةً بمعنى ملائم. لكن، سأؤجل طرح هذا الآن. يجب أن يكون هدفنا الأول هو فهم رؤيته.

§6- الرغبة في الاتحاد مع الآخرين

1 - تناولنا في المحاضرة السابقة الإحساس بالكرامة كمبدأ سيكولوجي يدعم رؤية مِل عن السعادة كطريقة حياة تُفرد حيزًا خاصًا وأولوية للأعمال التي تتضمّن ممارسة الملكات العليا. سننتقل الآن إلى مبدأ آخر في سيكولوجيته، وهو الرغبة في الاتحاد مع الآخرين. هذه الرغبة مطروحة في 3: ¶¶8-11

بالارتباط مع ما يسمّيها مِل العقوبة المطلقة للخُلُقية النفعية. وهذا يتضمّن، الرغبة، أو الاستعداد، للتصرّف بعدل، وقد نُوقِشَت على نحو ملائم في هذه النقطة.

كما أسلفت، يقدم الفصل الثالث قسمًا من السيكولوجيا الأخلاقية لمِل وتوصيفه لكيفية إمكان تصرفنا انطلاقًا من (لا مجرّد التوافق مع) مبدأ المنفعة ومتطلّبات العدالة. هذا الفصل ليس واضحًا في بعض المواضع؛ لكنني أعتقد أن بمقدورنا استنتاج قدرٍ مُرْضٍ لمقاصدنا.

إحدى النقاط الأساسية لمِل هي أنه بصرف النظر عن ماهية توصيفنا الفلسفي للأحكام الأخلاقية، أكنّا نعتبر أن الفروق الأخلاقية تمتلك أساسًا ترانسندنتاليًا أو موضوعيًا، أو كانت رؤيتنا طبيعية أو ذاتية حتى، سيبقى صحيحًا أننا، كوكلاء خُلُقيين، لا نتصرّف انطلاقًا من مبادئنا الأخلاقية ما لم نكن مدفوعين بضمائرنا، أو بالاعتقاد الخُلُقي، أو صيغة أخرى من الدافع الخُلُقي. ويجب أن يكون للسلوك الصحيح أساس ما في طبيعتنا وشخصياتنا. بذا، يجب على العقيدة الترانسندنتالية أو الحدسية، كما هي الحال مع العقيدة النفعية أو أي عقيدة أخرى، أن تتضمّن سيكولوجيا خُلُقية.

نقطة أخرى من النقاط الأساسية لمِل هي أن التجربة التاريخية تُظهر أن بمقدورنا أن نكون متعلّمين، حيث نتصرّف انطلاقًا من مبدأ المنفعة عدا عن مبادئ خُلُقية أخرى. كما يؤكّد أن مبدأ المنفعة يمتلك موطئ قدم في سيكولوجيتنا الأخلاقية في الأقلّ بالقدر ذاته من الأمن والطبيعة كأي مبدأ آخر.

2 - سأركز الآن على ¶¶8-11 التي تختم الفصل الثالث. تشكل ¶¶8-9 وحدةً، وكذلك ¶¶10-11. لنبدأ بـ ¶¶8-9. هنا، يطرح مِل أطروحات عامة عدة للسيكولوجيا الأخلاقية الخاصّة به، كما يأتي:

(أ) إن مشاعرنا ومواقفنا الأخلاقية ليست فطرية، بكل تأكيد، بمعنى أنها حاضرة عفويًا في الجميع من دون تدريب وتعليم؛ لكن على نحو مماثل للقدرات المتعلّمة للحديث والتفكير، لبناء المدن والانخراط في الزراعة،

تكون هي ثمرة طبيعية لطبيعتنا. إن مشاعرنا ومواقفنا قادرة على الانبثاق، بدرجة صغيرة، عفويًا، كما أنها عرضة لأن تُدفَع إلى مستوى عالٍ من الرعاية والتطوّر.

(ب) يسلّم مِل بأنه عبر استخدام كاف شامل للعقوبات الخارجية وللتدريب الخُلُقي المبكر المنقاد عبر قوانين التجمع، سيكون بالإمكان رعاية ملكتنا الأخلاقية في أي اتجاه. لكن سيكون هناك هذا الاختلاف: ستخلي التجمعات الأولى التي تكون ابتكارات مصطنعة كليًا، والتي ليس لها أي دعم في طبيعتنا، مكانها، بدرجات، للقوة التفكيكية للتحليل الفكري. وما لم يترافق الشعور بالواجب مع مبدأ متجانس مع طبيعتنا ومتناغم مع عواطفه الطبيعية، فسيفقد بفعل التحليل الفكري بالتدرّج سلطته في دفعنا. هذا قسم من معيار مِل بشأن الطبيعي مقابل الصنعي.

(ج) بالتالي، يحتاج مِل إلى إظهار أنه مع التسليم بمضمون مبدأ المنفعة، ستتلاقى مشاعر الواجب والالتزام الخُلُقي المتوافق معها مع هذا الشرط الجوهري. إذا لم يحدث ذلك، فستكون مصطنعة عندئذ، وستتلاشى بالتالي في وجه التفكير والتحليل.

3 - يحاول مِل إظهار هذا في ¶¶10-11. يبدأ بالقول إن هناك عاطفة طبيعية قوية في الطبيعة البشرية تدعم مبدأ المنفعة، تحديدًا، الرغبة في الاتّحاد مع الآخرين. وتبدو هذه الرغبة، حتى بمعزل عن التعلّم بالاستناد إلى قوانين التجمع، أنها تميل إلى أن تصبح أقوى من تأثيرات الحضارة المتقدّمة. لنتأمّل، بداية، مضمون هذه الرغبة في الاتّحاد مع الآخرين، وثانيًا، التأثيرات التي تجعلها أقوى مع تقدّم الحضارة:

(أ) يصف مِل مضمون هذه الرغبة في ¶11، بألا نكون خصومًا للآخرين على وسائل السعادة. كما أن يكون ثمّة تناغم بين مشاعرنا وأهدافنا مع مشاعر الآخرين وأهدافهم، حيث لا تكون أهداف سلوكنا وأهدافهم في حالة تعارض، بل في حالة تكامل. إن ما في ذهن مِل هو أن الرغبة في الاتّحاد مع الآخرين هي الرغبة في التصرّف انطلاقًا من مبدأ المعاملة بالمثل؛ إذ يقول في ¶10، إن

الشعور بالاتحاد مع الآخرين، عندما لا يكون تامًا، لن يجعلنا راغبين في أي شرط خير لأنفسنا، في المنافع التي لا يكون الآخرون متضمنين فيها[14].

(ب) لِمَ تكون هذه الرغبة ثمرة طبيعية من طبيعتنا؟ يعتقد مِل أن الحالة الاجتماعية بذاتها ليست طبيعية، بالنسبة إلينا، بل ضرورية واعتيادية. ونميل إلى اعتبار أي سمة للمجتمع تكون جوهرية بالنسبة إليها بكونها جوهرية بالنسبة إلينا بالقدر ذاته. المجتمع هو موطننا الطبيعي، كما كان، بذلك فإن ما هو جوهري له يجب أن يكون متناغمًا مع طبيعتنا. لكن، كيف تأثّرت السمات الجوهرية للمجتمع الحديث بتقدّم الحضارة؟ إن الرغبة في الاتحاد مع الآخرين سمة متنامية للعصر الحالي؛ لذا لا بد من أن مِل يعتقد أن ثمّة سمات خاصة للمجتمع المتقدّم تحافظ على هذه الرغبة أكثر فأكثر.

(ج) يعطي مِل توصيفًا موجزًا لهذه السمات في الفقرة العاشرة الطويلة من الفصل الثالث. لم تُعَدَّد على نحو حاد، لكن يبدو أنّ فحوى فكرته الأساسية دائرة أنّ التغييرات الكثيرة تجعل المجتمع الحديث، على نحو متسارع، مجتمعًا يقرّ فيه الناس بأن عليهم، بالطبع، إبداء اهتمام ملائم بمشاعر الآخرين ومصالحهم. إن المساواة المتعاظمة للحضارة الحديثة، والمقياس الكبير للتعاون مع الأشخاص الآخرين وفي عرض مقاصد جمعية عليهم، جعلانا متنبّهين إلى وجوب أن نعمل معًا من أجل غايات مشتركة لا فردية.

(د) تنشأ المساواة المتعاظمة للمجتمع الحديث بهذه الطريقة: يعتقد مِل أن التجمعات كلها بين البشر، ما عدا تلك التي تكون بين الحاكم والعبد، مستحيلة ما لم تُرَاعَ مصالح الجميع؛ وأن التجمع بين أشخاص يعتبر أحدهم الآخر مساويًا له لا يمكن أن يوجد إلا اعتمادًا على فهم أن مصالح الجميع يجب أن تُرَاعى بالتساوي. في كل مرحلة من التجمع، الجميع «ما عدا الملك المطلق يعيشون ضمن شروط متساوية مع بعضهم بعضًا؛ وفي كل عصر يحدث تقدّم نحو حالة يكون فيها

---

(14) تقودنا الحقيقة التي يقولها مِل إلى التساؤل عما إذا كان مبدأ الاختلاف (يُنظر: *Restatement*, pp. 42f) تعبيرًا أفضل لرؤية مِل بشأن المساواة والعدالة التوزيعية من مبدأ المنفعة. ولن أتابع البحث في هذه النقطة هنا.

مستحيلًا العيش دائمًا ضمن شروط أخرى [غير المساواة] مع أحد». إذًا، يعمل تقدّم الحضارة نحو مساواة أكبر على تقوية الرغبة في الاتّحاد مع الآخرين.

علاوة على ذلك، فإن هذه الرغبة متجانسة ومتناغمة مع طبيعتنا، كما أنها ليست مصطنعة. لماذا؟ لأن شرط المساواة طبيعي للمجتمع. إنه نتيجة لإزالة الحواجز التاريخية والتفاوتات في السلطة والملكية المتولدة من القوة والاستيلاء، ويبقى طويلًا بفعل الهيمنة والجهل والحالة المُفقرة عمومًا للمجتمع المبكر.

4 - إذًا، بمعزل عن مبدأ الكرامة، ما الإجازة المطلقة لمبدأ المنفعة مع عنايته بالعدالة المتساوية؟ في توصيف مِل، يبدو أنها تمتلك مكوّنَين. المكوّن الأول هو الرغبة في الاتّحاد مع الآخرين، كما تدعمها وتقويها شروط المساواة الحديثة؛ بينما المكوّن الثاني عبارة عن اعتقادات راسخة بشأن تلك الرغبة، ومواقف مرتبطة بها.

يحتاج هذا المكوّن الثاني إلى توضيح. أعتبر أن مِل يعني أنه بالنسبة إلى الذين يمتلكون هذه الرغبة، أنها تبدو رغبة طبيعية كما المشاعر المرافقة لها، أي إنها لا تفاجئهم عند التفكّر والتحليل كما تفعل الرغبة المفروضة عبر التعليم المُدار من قوانين التجمع، أو القوانين المعتمدة على السلطة المهولة للمجتمع، بذلك، عندما يفهمون هذا الأمر، تميل الرغبة إلى التلاشي. على العكس، فإنهم يعتقدون أن هذه الرغبة سمة مميّزة، حيث لا يكون جيدًا لهم أن يكونوا من دونها.

بذلك، من خلال معيار مِل بشأن المصطنع مقابل الطبيعي، تكون الرغبة في العيش متحدين مع الآخرين طبيعية، وليست معتمدة على التحليل. إن هذا الاقتناع (فعلًا جميع هذه الاعتقادات والمواقف معًا) بشأن الرغبة في الاتّحاد مع الآخرين، هو الذي يقول مِل إنه الإجازة المطلقة لمبدأ المنفعة، وكذلك الأساس المطلق لاستعدادنا لمنح العدالة.

تبرز الآن الأسئلة الآتية: ما مدى قوّة الإجابة أو التفسير اللذين يطرحهما مِل هنا؟ هل بمقدورنا التعامل معهما بنجاح فعلًا؟ هل نحتاج إلى بذل جهد أكبر؟ كيف بمقدورنا المحاولة؟



الفصل الخامس عشر
المحاضرة الثالثة عن مِل

مبدأ الحرية

§1– مشكلة «عن الحرية» (1859)

1 – سأبدأ عبر طرح مشكلة **عن الحرية** كما يصوغها مِل في الفصل 1. إن هذه المشكلة ليست المشكلة الفلسفية بشأن حرية الإرادة، بل هي متعلّقة بالحرية المدنية أو الحرية الاجتماعية. إنها المشكلة المتعلّقة بـ «طبيعة السلطة وحدودها التي يمكن ممارستها شرعيًا من المجتمع على الفرد». هذه مشكلة قديمة، لكنها مشكلة كما يعتقد مِل، في حالة مجتمع إنكلترا في عصره، تفترض صيغة مختلفة ضمن شروط جديدة. إنها تستلزم، بالتالي، معاملة مختلفة، بحسب مِل، معاملة أكثر جوهرية (1: ¶1). وما يدور في ذهن مِل هو أن مشكلة الحرية، كما يتوقّعها، ستبرز في العصر العضوي الجديد الذي سيكون فيه المجتمع ديمقراطيًا، علمانيًا وصناعيًا.

لا تتعلّق المشكلة بحماية المجتمع من استبداد الملوك، أو الحكام عمومًا، إذ سُوِّيَت هذه المشكلة عبر تكريس رقابات دستورية متعدّدة محل السلطة الحكومية وعبر الحصانات والحقوق السياسية. تتعلّق المشكلة بإساءات الحكومة الديمقراطية بحد ذاتها، خصوصًا إساءة الأكثريات لسلطتهم على الأقلّيات. يقول مِل: «إن إرادة الشعب... تعني عمليًا إرادة القسم الأكبر عددًا أو الأكثر فاعلية من الشعب – الأكثرية، أو أولئك الذين ينجحون في جعل

أنفسهم مقبولين بوصفهم الأكثرية؛ وقد يرغب الشعب، بالنتيجة، في اضطهاد قسم من سكانه؛ وتكون التدابير الوقائية مطلوبة بشدة بالقدر ذاته الذي تكون فيه مطلوبة ضد الإساءات الأخرى للسلطة (1: ¶4). بذلك، فإن اهتمام مِل منصبّ على ما يسمى «استبداد الأكثرية»، الذي كان توكفيل قد لفت الانتباه إليه من قبل[1].

2 - فلنلاحظ، مع ذلك، أن مِل مهتم بالقدر ذاته بـ «استبداد الرأي والشعور المهيمنين... نزعة المجتمع، بوسائل أخرى غير الجزاءات المدنية، إلى فرض أفكاره وممارساته كقواعد سلوك على أولئك المعارضين لها؛ إلى تقييد تطوّر... أي فردانية لا تتناغم مع طرائقه... وثمّة حد للتدخل الشرعي للرأي الجمعي في الاستقلالية الفردية؛ إن إيجاد هذا الحد، وصونه ضد الانتهاكات، أمر لا غنى عنه في الأوضاع الجيدة للمسائل البشرية، كما هي الحال مع الحماية ضد الاستبداد السياسي» (1: ¶5). علاوة على ذلك، يتوقّع مل أن هذه المشكلة ستحدث تحت الشروط الجديدة للمجتمع الديمقراطي الوشيك الذي ستمتلك فيه الطبقة العاملة الممنوحة حق الاقتراع منذ وقت قريب - وهي الطبقة الأكثر عددًا - الأصوات الانتخابية.

تتعلّق المشكلة، إذًا، بتحديد ماهية «التكيّف الملائم بين الاستقلالية الفردية والسيطرة الاجتماعية» في هذه الأوضاع الجديدة (1: ¶6). ثمّة قواعد سلوك، قانونية وخُلُقية، ضرورية على نحو واضح. لم يعالج عصران هذه المسألة بالطريقة ذاتها، ومع ذلك يعتقد كل عصر أن طريقته الخاصّة هي «بدهية ومبرّرة لذاتها» (1: ¶6).

3 - في هذه النقطة، يشدّد مِل على عدد من الأخطاء الخاصّة بالرأي الخُلُقي المهيمن. بذلك، يكون هذا الرأي طائشًا عادة، ونتيجة للعادات والتقاليد. ويميل الشعب على الأرجح إلى الاعتقاد بأنه ليست ثمّة أسباب أبدًا ضرورية لدعم اعتقاداتهم الأخلاقية. في الواقع، يعمل بعض الفلاسفة

---

(1) يُنظر: Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* (1st ed., 1835).

(لعل مِل يشير هنا إلى الحدسيين المحافظين ربما) على تشجيعنا على الاعتقاد بأن مشاعرنا «أفضل من الأسباب، وتجعل الأسباب غير لازمة» (1: ¶6). إذًا، يطرح مِل أحد المبادئ الأساسية التي يود مهاجمتها: «المبدأ العملي الذي يقودهم إلى آرائهم بشأن تنظيم السلوك البشري هو الشعور داخل ذهن كل شخص أن من المفروض على كل شخص أن يتصرّف هو، وأولئك الذين يتعاطف معهم، كما يود منهم أن يتصرّفوا» (1: ¶6). بالطبع، لا أحد «يعترف لنفسه بأن معيار الحكم هذا هو المفضل لديه»؛ لكن يؤكّد مِل أن هذا صحيح، على الرغم من ذلك، لأن «الرأي بشأن نقطة سلوك، لا يكون مدعومًا بالأسباب، لا يمكن أن يُعتبر إلا تفضيلًا خاصًا بشخص واحد؛ وإذا كانت الأسباب، عند طرحها، مجرّد لجوء إلى تفضيل مماثل يشعر به الآخرون، فإنه لا يزال مجرّد تفضيل لأناس كثيرين بدلًا من تفضيل شخص واحد فحسب» (1: ¶6). لكن بالنسبة إلى معظم الناس، فإن تفضيلاتهم المدعومة بتفضيلات الآخرين هي أسباب مُرضية تمامًا، وهي في الحقيقة، الأسباب الوحيدة التي يمتلكونها عادة بشأن اعتقاداتهم الأخلاقية. [(يُنظر كذلك 4: ¶12)].

4 - يميل الرأي الخُلُقي المهيمن في المجتمع، كما يعتقد مِل، إلى أن يكون مجموعة تفضيلات لاعقلانية وطائشة ومشتركة يساند بعضها بعضًا؛ مع ذلك، تتأثّر هذه الآراء بأنماط كثيرة من المسبّبات:

(أ) على سبيل المثال، عندما تكون هناك طبقة اجتماعية مهيمنة، يعكس جانب كبير من أخلاق البلاد مصالح تلك الطبقة ومشاعرها المتعلّقة بالتفوق الطبقي.

(ب) لكن كذلك، تمتلك المصالح العامّة والواضحة للمجتمع حصةً، بل حصة كبيرة، في التأثير في الرأي الأخلاقي؛ إذًا فإن دور المنفعة (بالمعنى الفضفاض الخاص بهيوم المتعلّق باللجوء إلى هذه المصالح) له أهمّية. وتمتلك هذه المصالح العامّة، لكنّ تأثيراتها راجعة إلى حصيلة صور تعاطف وكراهية نابعة من هذه المصالح أكثر مما هي راجعة إلى الإقرار العقلي بها.

بالتالي، ولاختصار حجّة مِل، صور المحبّة والكراهية الطائشة للمجتمع، أو لجزء مهيمن من المجتمع، هي العناصر الأساسية التي عملت، حتى الآن، على تحديد قواعد المراقبة العامّة، التي فُرِضَت عبر عقوبات القانون والرأي المهيمن. و«ما دامت عاطفة الأكثرية أصيلةً وشديدة، فسنجد أنها حقّقت قدرًا طفيفًا من مزاعمها كي تطاع» (1: ¶7).

5 – لقد تناولتُ هذه التفاصيل بما أنها تساعدنا في تمييز كيفية عرض مِل لمشكلة الحرية وما يفعله مبدأ الحرية – المطروحة بداية في 1: ¶9 – يريد مِل تغيير لا مجرّد المواءمة بين القواعد الاجتماعية والاستقلالية الفردية، كما حُدِّدت حتى الآن، بل كذلك كيفية تأمل العموم هذه المواءمات – الرأي المثقف الذي يود تقديمه – إنه يقدم مبدأ الحرية الخاص به بوصفه مبدأ للعقل العمومي في العصر الديمقراطي المقبل: إنه يعرضه بوصفه مبدأ لتوجيه القرارات السياسية للشعب بشأن تلك المسائل؛ إذ إنه يخشى أن تقلّب الرأي المهيمن والطائش قد يكون أسوأ بكثير في المجتمع الديمقراطي الجديد المقبل مما كان عليه في الماضي.

فلنلاحظ أن مِل يعتقد أن وقت إجراء التغييرات هو «الآن»، لكنّ الوضع ليس ميؤوسًا منه. [(يُقارن 3: ¶19 خصوصًا)] «لم تتعلم الأكثرية بعد تحسّس سلطة الحكومة [كأنها] سلطتها، أو أن آراءها هي آراؤها» (1: ¶8). وعندما يصل أولئك الذين في الأكثرية، بمن فيهم الطبقة العاملة الجديدة، إلى هذا الإحساس، تكون الحرية الفردية مكشوفة أمام غزو الحكومة كما كانت عليه حالها وقتًا طويلًا أمام الرأي العام.

من جانب آخر، يعتقد مِل أن ثمّة مقاومة كافية كبيرة لحالات الغزو هذه، لكن الوضع، كما يراه، هو في حالة من التقلّب المستمرّ، حيث يأخذ هذه الطريق أو تلك. «ليس... ثمّة مبدأ محدّد يمكن عبره إجراء اختبار مألوف لملاءمة تدخّل الحكومة أو عدم ملاءمته. يتّخذ الناس قراراتهم بموجب تفضيلاتهم الشخصية» (1: ¶8).

إذ نادرًا ما يتّخذون قرارًا بالتوافق مع أي مبدأ، «يلتزمونه باستمرار بشأن

ماهية الأعمال التي يليق بالحكومة أداؤها». وبسبب هذا الافتقار إلى المبدأ (في هذه الحالة من التقلّب)، يتساوى إمكان أن يكون تدخل الحكومة صوابًا أو خطأً (1: ¶8).

6 - عند طرح هذا كله معًا في 1: ¶15، حيث يتحدّث مِل عن النزعة الحالية لزيادة سلطة المجتمع مع خفض سلطة الفرد، بمقدورنا القول إنه أَمِل بالقيام بالآتي:

(أ) كان يهدف إلى طرح مبدأ حرية يتوافق مع العصر الديمقراطي الجديد المقبل. وسيحكم هذا المبدأ النقاشَ السياسي العمومي بشأن مواءمة القواعد الاجتماعية مع الاستقلالية الفردية.

(ب) عبر الحجج المقنعة، أراد مِل حشد الدعم لهذا المبدأ «... حاجز قوي من الاقتناع الأخلاقي» (1: ¶15). إن ميل الناس إلى فرض آرائهم لا يمكن كبحه إلا عبر سلطة معارضة؛ في هذه الحالة، يعتقد مِل أنها يجب أن تكون جزئيًا في الأقل، سلطة الاقتناع الأخلاقي.

(ج) يجب أن تستند هذه الحجج إلى العقل، إذ في هذه الحالة، فحسب ستلجأ إلى المعتقدات الأخلاقية الراسخة بالتعارض مع التفضيلات المشتركة على نحو واسع والمدعومة على نحو متبادل. وهنا، يبدو واضحًا أن مِل يعني بالحجج المُعَقْلنة تلك الحجج المبنيّة على مبدأ الحرية (كما يفسّره في الفصل 1: ¶¶9–13)، وكما هو مرتبط بتصوّره للمنفعة (1: ¶11). ويتلاقى هذا المبدأ، كما يعتقد، مع جميع متطلّبات مبدأ مُعَقلن، الأمر الذي لا يفعله أي مبدأ آخر.

إذًا، يُقدم مبدأ الحرّية بوصفه مبدأ سياسيًا عموميًا مصاغًا، حيث ينظّم النقاش العمومي الحر المتعلّق بالمواءمة المناسبة بين الاستقلالية الفردية والسيطرة الاجتماعية (1: ¶6). بذلك، سيكون مفيدًا في تشكيل الشخصية الوطنية، حيث تمتلك الأهداف والتطلّعات والمثل المطلوبة، في عصر مقبل.

أعلّق هنا أن الواجب المختار لمِل جلي: إنه يعتبر نفسه مدرِّسًا لرأي مؤثّر.

هذا هو هدفه. ويعتقد أن الوضع ليس ميؤوسًا منه: فالمستقبل لا يزال مفتوحًا. وليس من اللاعقلانية، أو الخيال المحض، محاولة أن نحتاط للاستبداد المحتمَل للأغلبيات الديمقراطية في العصر المقبل. ومن الواضح أن مِل ينسب نجاعة بارزة إلى المعتقدات الأخلاقية وإلى النقاش الفكري بشأن المسائل السياسية والاجتماعية. (هنا، يبدو مختلفًا عن ماركس. لكنّ ثمّة تساؤلًا بشأن طرح هذا الأمر بدقة؛ إذ إن ماركس يؤكّد كذلك أن كتابه **رأس المال** (*Das Kapital*) يتضمّن دورًا اجتماعيًا). قد تمتلك محاولات الإقناع بواسطة العقل والحجّة تأثيرًا مهمًا، في الأقلّ في تلك الأوضاع التي تكون فيها الأمور في حالة من التقلّب المستمرّ، حيث قد تسلك هذه الطريق أو تلك. لن أقول إن نبرة مِل تفاؤلية تمامًا، إذ إنه يفعل ما يعتقد أن بمقدوره فعله على نحو أمثل في الأوضاع الحالية.

في ما يأتي الأقسام من **عن الحرية** لِمل التي تجب قراءتها بتأنّ:

1: كله.

2: ¶¶1–11؛ والفقرات الخمسة الأخيرة، 37–41.

3: ¶¶1–9؛ 14؛ 19؛ ومقطع مهم في ¶13.

4: ¶¶1–12.

5: ¶¶1–4؛ والفقرات الثمانية الأخيرة، 16–23 (بخصوص الحكومة والدولة، والاشتراكية والبيروقراطية).

§2– بعض النقاط التمهيدية بشأن مبدأ مِل

1– قبل تناول معنى مبدأ الحرية الخاص بمِل وقوته، سأطرح بضع نقاط تمهيدية مرتبطة به. لاحظوا بداية أنه يعتبر أنه يغطي حريات عدة محدّدة وتقدّم في لائحةٍ لا عبر تعريفٍ للحرية عمومًا، أو كما هي. (استُخدم هذا الإجراء في العدالة كإنصاف، حيث تم اقتفاء مِل في هذا الجانب) إن هذه الحريات

المدرجة في لائحة هي التي تلقى حماية خاصة وتحدّد عبر حقوق قانونية وخُلقية محدّدة للعدالة.

(أ) **أولًا**، (مغطيةً المجال الداخلي للوعي)، حرية العقيدة، وحرية الفكر والشعور؛ والحرية المطلقة في الرأي والعاطفة بشأن جميع المواضيع، العملية والنظرية والعلمية، والأخلاقية واللاهوتية. كما أن حرية الكلام والصحافة ليست مفصولة عمليًا عن سابقاتها.

(ب) **ثانيًا**، حرية الأذواق والاهتمامات؛ صوغ «خطط حيواتنا لتناسب شخصياتنا»، من دون أي تقييد ما دمنا لا نلحق أذى بالمصالح الشرعية (أو الحقوق الأخلاقية) للآخرين، وحتى حين يعتقدون أن سلوكنا أحمق، أو مُهين، أو خاطئ.

(ج) حرية الاجتماع مع الآخرين لأي مقصد، لا تضرّ المصالح (الشرعية) للآخرين؛ حرية التجمع. (بخصوص (أ) و(ب) و(ج)، يُنظر: 1: ¶12). يضيف مِل أنه «ليس ثمّة مجتمع حر لا تكون فيه هذه الحريات محترمة، ككل، بصرف النظر عن صيغة الحكم فيه؛ ولا يكون أي مجتمع حرًا بشكل كامل، حيث لا توجد [هذه الحريات] بصفة مطلقة وتامة» (1: ¶13). لذلك، ومعظم الأحيان، يقدم مِل محاجته عبر الدفاع عن هذه الحريات المحدّدة. ويركز جوهريًا على أول اثنتين في الفصلين الثاني والثالث، على الترتيب.

2 – من ثم، فلنلاحظ المدى والشروط التي يقول مِل ضمنها مواطن تطبيق مبدأ الحرية:

(أ) إنه لا ينطبق على الأطفال والبالغين غير الناضجين؛ أو على المضطربين عقليًا (1 :¶10).

(ب) لا ينطبق على المجتمعات المتخلّفة: يقول: «الحرية، كمبدأ، ليس لها تطبيق على أيّ حالة من الأشياء السابقة لوقت أصبحت البشرية قادرة على أن تتحسن عبر النقاش الحرّ والمتساوي» (1: ¶10). ويشير مِل إلى أن الأمم التي كان مهتمًا بها في المقالة، أمم قد بلغت هذه المرحلة منذ زمن طويل.

(ج) يضيف مِل لاحقًا أن المبدأ لا ينطبق على شعب مطوق بأعداء خارجيين، ومعرّض دائمًا لهجوم عدائي. كما لا ينطبق على شعب يقاسي اضطرابًا ونزاعًا داخليًا، إذ في كلتا الحالتين سيكون أي تهاونٍ في القيادة الذاتية قاتلًا (1: ¶14).

3 – يبدو واضحًا، من هذه الملاحظات، أن مبدأ الحرية ليس مبدأ أول أو أسمى: إنه تابع لمبدأ المنفعة، ويُبرَّر تبعًا له. وإن مبدأ الحرية صورة لمُسلّمة متوسطة (*Utilitarianism*, II: ¶¶24-25). لكنه، على الرغم من ذلك، مبدأ عظيم الأهمّية: إنه مبدأ للعقل العمومي، مبدأ سياسي لتوجيه النقاش العامّ في مجتمع ديمقراطي.

إن اعتبار مبدأ الحرية مسلّمة متوسطة عند مِل، ومبدأ تابعًا (2: ¶24)، مؤكّد عبر ما يقوله في 1: ¶11: «... أقدم كل مزية يمكن أن تنشأ من حجّتي انطلاقًا من فكرة الحق المجرّد، كشيء مستقلّ عن المنفعة. وأعتبر المنفعة هي الملجأ المطلق في جميع المسائل الأخلاقية». ويضيف الفقرة الحاسمة: «... لكن، يجب أن تكون المنفعة بالمعنى الأوسع، مؤسّسةً على المصالح الدائمة للإنسان ككائن تقدّمي».

في المحاضرة التالية، سأناقش هذه المصالح الدائمة وأحاول ربطها بالمبادئ السيكولوجية التي تقدّم الأساس لرؤية مِل. أما الآن، فسأشير إلى أن من بينها ثمّة مصالح تقع ضمن الضمانة الراسخة للحقوق الأخلاقية للعدالة التي تكرّس «جوهر أساس وجودنا» (*Utilitarianism*, V: ¶25). ثمّة مصلحة دائمة أخرى في شروط الفردانية الحرّة التي تكون شروطها جزءًا جوهريًا من محرك التغيير التقدّمي.

تشير فكرة مل إلى أنه في حال كان مجتمع ديمقراطي يتبع مبدأ الحرية في تنظيم نقاشه العمومي بشأن القواعد المتعلّقة بالعلاقة بين الأفراد والمجتمع فحسب، وكذلك في حال كلّف مواقفه وقوانينه تبعًا لهذا، سيكون بمقدور مؤسّساته السياسية والاجتماعية إنجاز دورها في تشكيل الشخصية الوطنية، حيث يكون بمقدور مواطنيه تحقيق المصالح الدائمة للإنسان ككائن تقدّمي.

§3 – نصّ مبدأ الحرية الخاص بمِل

1 – يطرح مِل مبدأ الحرية في 1: ¶¶9–13؛ 4: ¶¶3؛ 6؛ 5: ¶2، مع شرح موسّع في ¶¶3 و4. نقرأ في العبارة الأولى ما يأتي (1: ¶9): «... الغاية الوحيدة التي سُوِّغت للبشرية، فرديًا وجمعيًّا، للتدخل في حرية فعل أي عدد منهم، هي حماية الذات». ويضيف أن: «... المقصد الوحيد الذي يمكن من أجله أن تمارس السلطة على نحو صحيح على أي عضو في جماعة متحضّرة، ضد إرادته، هو لمنع إلحاق الضرر بالآخرين. وإن صالحه، سواء أكان جسديًا أم أخلاقيًّا، ليس مسوّغًا كافيًا». إن صالح شخص ما هو سبب جيد لـ «الاحتجاج عليه، أو التفكير في شأنه، أو إقناعه، أو استعطافه، لكن ليس لإخضاعه، أو إلحاق أي ضرر به في حال خالف ذلك». يستلزم تبرير مثل هذا الإكراه أن يكون السلوك موضع البحث ميالًا إلى إلحاق الشر بشخص آخر. وفي ما يتعلّق بالقسم الخاص بسلوك شخص يخصّه هو وحده، يقول مِل: «إن استقلاليته، بالطبع، مطلقة. على نفسه، وعلى جسده وعقله، الفرد سيد» (1: ¶9).

2 – بالطبع، أراد مِل بهذا المبدأ أن يسري على القيود المفروضة على الحرية وتكون نتيجة لما يسمّيه مِل «الإكراه الخُلُقي للرأي العام»، علاوة على قيود القانون ومؤسّسات أخرى تُفرَض عبر عقوبات الدولة. وبمقدورنا صوغ مبدأ الحرية في صورة ثلاثة بنود كما يأتي:

(أ) البند الأول: لا ينبغي للمجتمع عبر قوانينه والضغط الخُلُقي للرأي السائد، أن يتدخل أبدًا في معتقدات الأفراد وسلوكهم، ما لم تُلحق تلك المعتقدات والسلوك ضررًا بالمصالح الشرعية، أو الحقوق (الأخلاقية)، للآخرين. بشكل خاص، بلا شيء غير أسباب الصواب والخطأ التي ينبغي اللجوء إليها في النقاشات العامّة. هذا يُقصي ثلاثة أنماط من الأسباب: (*Liberty*, III: ¶9; IV: ¶3).

(1) أسباب أبوية، تستحضر أسبابًا مؤسّسة على صالح أشخاص آخرين – معرفة وفقًا لما هو حكيم ومتعقل من وجهة نظرهم الفردية.

(2) أسباب سمو الكمال البشري ومُثله، المحدّدة عبر الإحالة إلى مُثلنا، أو مُثل المجتمع، في السمو والكمال. (Utilitarianism, II: ¶6; On Liberty, IV: ¶¶5, 7. جميع الفقرات في 4: ¶¶3– 12 مهمّة).

(3) أسباب الكراهية أو الاشمئزاز، أو التفضيل، حيث لا يمكن الكراهية، أو الاشمئزاز، أو التفضيل أن يكون مدعومًا بأسباب الصواب والخطأ، كما تحدّد في Utilitarianism, V: ¶¶14-15.

بذلك، فإن إحدى طرائق قراءة مبدأ الحرية الخاص بمل كمبدأ للعقل العمومي هو أن نعتبر أنه يُقصي أنماطًا محدّدة من الأسباب من أن تُؤخَذ في الاعتبار في التشريع، أو في توجيه الإكراه الخُلُقي للرأي العام (كعقوبة اجتماعية). وفي حالة العقل العمومي، فإن أنماط الأسباب الثلاثة المطروحة أعلاه لا تساوي شيئًا.

ألفت انتباهكم هنا إلى مسألة تأويل. كنت قد قرأت العبارة الأولى من مبدأ الحرية أنها تنص على أن المجتمع يجب ألا يتدخل في معتقدات الفرد وسلوكه ما لم تسبّب معتقدات الشخص وسلوكه ضررًا للمصالح الشرعية، أو الحقوق الأخلاقية، للآخرين. وهذا لا يتلاءم دائمًا مع طريقة مِل الخاصّة في طرح المبدأ. يقول في 1: ¶9: «... الغاية الوحيدة التي سُوِّقت للبشرية... للتدخل في حرية فعل أي عدد منها، هي حماية الذات». أو: «... منع إلحاق الأذى بالآخرين». أو: «السلوك... يجب أن يكون متعمّدًا لإلحاق الأذى بشخص آخر». أو: «إن الجزء الوحيد من سلوك أي شخص الذي يكون مسؤولًا عنه أمام المجتمع، هو ذلك الذي يتعلّق بالآخرين». وفي 1: ¶11، يتحدّث عن السلوك «المؤذي للآخرين»، وفي 4: ¶3، عن السلوك الذي «يؤثّر بانحياز في مصالح الآخرين».

من الواضح أن كثيرًا مما يفعله الآخرون يعنينا، لكن هذا لا يعني أنهم يؤذوننا فعلًا. يقول مِل في 4: ¶3، «قد تكون أفعال الفرد مؤذية للآخرين... من دون الوصول إلى حد انتهاك أي من حقوقهم المشرّعنة». إن «يعني» و«يؤثّر» مصطلحان عامّان يعنيان الكثير. يجب أن نقرّر، إذًا، كيفية حل هذا الغموض

الضمني وضبابية لغة مِل، وأن نفعل ذلك بطريقة توضح نصه. بهدف تحقيق هذه الغاية، أقرأ النص الأساس كما هو مطروح في 3: ¶9، ومدعومًا بـ 4: ¶3. إذًا، نقول الآتي، بالاعتماد على 4: ¶3:

البند الأول: لا ينبغي للمجتمع أبدًا التدخل في معتقدات الفرد وسلوكه عبر القانون أو العقوبات، أو عبر الرأي الخُلُقي بوصفه إكراهًا، ما لم تُلحِق معتقدات الفرد وسلوكه - أي تسيء إلى المصالح الشرعية للآخرين أو تنتهكها، أكان ذلك في الاشتراطات القانونية الصريحة (التي يفترض أن تكون مبرّرة)، أم عبر الفهم المُضمَر الذي ينبغي اعتباره حقوقًا (خُلُقية).

لا يزال ما تقدّم في حاجة إلى بعض التعليق والتأويل، لكننا نحصل الآن على عقيدة محدّدة. لنتناول الآن مقتطفات من بداية 3: ¶9 وأجزاء لاحقة من الفقرة لجعله أكثر تحديدًا: يجب على المجتمع السماح برعاية الفردانية «ضمن الحدود التي تفرضها الحقوق (الأخلاقية) والمصالح (الشرعية) للآخرين». بذلك، يجب على الأفراد «أن يخضعوا للقواعد الصارمة للعدالة من أجل الآخرين» ويجب عليهم ضمن هذه الحدود أن يُبدوا معاملة منصفة لطبيعة الأشخاص المختلفين، حيث يتيحون لهم عيش حيوات مختلفة كما يرغبون، لأن «كل ما يدمّر الفردانية هو استبداد».

وعند قبول هذا الآن، سأتابع الشرح.

الآن، لا يُنكر مِل أن الاعتبارات في سياقات أخرى - كما في سياق الحياة الشخصية، أو في الحياة العاطفية للتجمعات المتعدّدة - التي تُنْقص انتهاك الحقوق (الأخلاقية) للآخرين يمكن أن تكون أسبابًا معقولة. بالطبع، قد تكون كذلك. كما أنه لا ينكر أن كراهيتنا وانزعاجنا من معتقدات الآخرين وسلوكهم أمر مؤلم لنا، حتى عندما لا تؤثّر في حقوقنا أو مصالحنا الشرعية. بالطبع، هذا مؤلم! بالتالي، فهو أمر غير ذي منفعة، إذا استخدمنا الاصطلاح العام.

تقول رؤيته إن مقاربة المصالح الدائمة للبشرية ككينونة تقدّمية، تجعل المجتمع يتطوّر إذا لجأ بعزم إلى مبدأ الحرية الذي يوجهه لإقصاء أنماط

الأسباب الثلاثة المشار إليها أعلاه. بذلك، فإن مِل يفرض تقييدًا استراتيجيًا على الأسباب المسموح بها في النقاش السياسي العمومي ويحدّد، بالتالي، فكرة عن العقل العمومي. (يُقارن هذا بفكرة العقل العمومي في **إعادة صياغة**)[2].

3- البند الثاني: لو كانت أنماط محدّدة من المعتقد والسلوك الفردي تتسبّب في أذى فعلي للمصالح الشرعية والحقوق الأخلاقية للآخرين، كما تظهرها اعتبارات الصواب والخطأ المسموح بها عبر البند الأول، لربّما تناولت المناقشة العمومية على نحو ملائم مسألة ما إذا كان ينبغي تقييد تلك المعتقدات والسلوك بشكل ما. وقد تُعالَج المسألة من ثم استنادًا إلى وقائعها الموضوعية، لكن بالطبع مع إقصاء أنماط الأسباب الثلاثة المشار إليها أعلاه.

بما أنّ إلحاق الأذى بالمصالح الشرعية أو الحقوق الأخلاقية للآخرين (كما تُفهَم أو تُحدَّد حاليًا)، وحده يبرّر تدخل القانون والرأي الخُلُقي، لا يستتبع تسويغ ذلك التدخّل دائمًا. لا تزال المسألة في حاجة إلى مناقشة استنادًا إلى وقائعها الموضوعية تبعًا للأسباب المسموح بها.

البند الثالث: يجب تسوية المسألة بحسب تلك الوقائع الموضوعية.

4 - ختامًا، تُمنَح القوة الجوهرية لمبدأ الحرية الخاص بمِل عبر الأنماط الثلاثة للأسباب المُقصاة عبر البند الأول، مع تأكيد البندين الأخيرين أسباب الصواب والخطأ، كما يعرفها في *Utilitarianism*, chap. V: ¶¶14-15، بخاصة أسباب الحقوق الأخلاقية والعدالة، وهي التي ستسوي المسألة. وتكون النتيجة أن أنماطًا محدّدة بعينها فحسب من الأسباب - أنماطاً محدّدة بعينها من المنفعة - هي التي تكون مناسِبة في صيغة مِل الخاصّة بالعقل العمومي.

---

(2) إن تسويغ أحكامنا السياسية العلني للآخرين يتمثّل في إقناعهم من طريق العقل العمومي، أي عبر طرائق تفكير واستدلال مُلائمة للمسائل السياسية الأساسية، وباللجوء إلى المعتقدات، الأساسات والقيم السياسية، سيكون من المقبول للآخرين كذلك أن يقروا ويسلموا بذلك. *Restatement*, p. 27. يُنظر كذلك 26§.

§4- بشأن الحق (المجرّد) الطبيعي

1 - فلنسأل لمَ قال مِل في 1: ¶11، أنه سيتخلّى عن كل مزية لحجّته التي يمكن أن تنشأ من فكرة الحق المجرّد كشيء مستقلّ عن المنفعة؟

أحد الأسباب الواضحة، بكل تأكيد، هو ببساطة إعلام قارئ موقفه الفلسفي وإعادة تأكيد رؤيته النفعية الرسمية وهي أن جميع الحقوق، خُلُقية كانت أم قانونية أو مؤسّساتية، مبنية على المنفعة (*Utilitarianism*, V: ¶25).

ميز النفعيون عمومًا الحقوق المتنوّعة للملكية الخاصّة، على سبيل المثال، وأكدوا أن هذه الحقوق مبرّرة لأنها تعزّز الرفاهية العامّة - لكن من الممكن من حيث المبدأ في الأقلّ، أن نحاج أن القيود المفروضة على حق الملكية الخاصّة، أو إبطالها كليًا، قد تكون مفضلة على نحو أكبر حتى من أجل الرفاه العام، بالنظر إلى الشروط الاجتماعية الحالية أو المستقبلية.

يقبل مِل الصيغة العامّة من هذه الحجّة. وتبرز السمات الخاصّة لرؤيته من تأويله للمنفعة وفقًا للمصالح الدائمة للإنسان ككائن تقدّمي. أما فكرة أن الحقوق تمتلك تبريرًا فلسفيًا بمعزل عن المنفعة، سواء فُهِمت المنفعة بحسب بنثام أو مِل، أو بطريقة أخرى، فقد رفضها جميع النفعيين. كان ذلك أحد اعتراضاتهم على فكرة الحقوق الطبيعية التي وصفها بنثام بأنها «هراء على أرجل خشب»[3].

2 - لكنّ ثمّة سببًا ثانيًا لذكر مِل إنكاره الحق المجرّد، وهو أن صوغه مبدأ الحرية قد يفترضه مسبقًا. وهذا ما يريد إنكاره.

لكن، إذا كانت الأغلبية العظمى من المجتمع ترغب بشدة في التدخل في

---

(3) قال بنثام في *Anarchical Fallacies* (**مُغالطات أناركية**): «الحقوق الطبيعية مجرّد هراء: الحقوق الطبيعية والأساسية الراسخة هراءٌ بلاغي - هراء على ركائز». يُنظر: Jeremy Waldron (ed.), *Nonsense upon Silts* (London: Methuen, 1987), p. 53.

يتضمّن هذا الكتاب نصوص مقالات نقدية ثلاث مهمّة تاريخيًا بشأن حقوق الإنسان، وهي مقالات بنثام وبيرك وماركس.

سلوك احترام الذات للأقلية الباقية – ويقول مِل، في فصله القوي عن «حرية الفكر والنقاش»، إنها لا تمتلك حقًا فعل هذا (On Liberty, II: ¶1) – فسنود التساؤل لمَ لا ينبغي لهم ذلك؟ في بعض طرائق فهم المنفعة، سيبدو ناتج المنفعة آخذًا في التزايد فعلًا.

يقول مِل في الموضع ذاته (2: ¶1) أن على مبدأ حرية الفكر والنقاش أن يحكم على نحو مطلق تعاملات المجتمع مع الفرد عندما تبرز مسألة الإكراه والسيطرة. أفترض هنا أن مِل يعني بـ «على نحو مطلق» أن مبدأ الحرية لا يقرّ أي استثناء، وأنه يسري دائمًا ضمن الشروط الطبيعية للعصر الديمقراطي (في الأقل ما عدا ظروفًا شديدة التحديد). ويُدفَع المرء إلى التساؤل عن الكيفية التي يمكن فيها مبدأ الحرّية دائمًا أن يسري من دون أن يسمح بأي استثناء حتى في حالة فرد واحد، ما لم يستحضر المبدأ حقًا طبيعيًا ما لا يمكن إلغاؤه.

هنا، يجب علينا أن نُبقي في أذهاننا عبارة مِل في 2: ¶1، حيث يقول إنه حتى الشعب بأكمله يفتقر إلى السلطة (الحَق) لإسكات النقاش السياسي، حتى ضد شخص واحد. هذه السلطة غير شرعية، أكانت تُمارَس من الشعب أم من حكومته. يقول: «لو أن جميع البشرية ما عدا شخصًا واحدًا، كانت على رأي واحد، وكان شخص واحد على رأي معاكس، لما كان ثمّة تبرير للبشرية في إسكات ذلك الشخص الواحد، كما أنه لن يكون ثمّة تبرير لإسكاته البشرية إذا امتلك هو السلطة». مجدّدًا، هذا يدفعنا إلى التساؤل: كيف يمكن عددًا من الأشخاص أن يخفق في إحداث أي اختلاف في تبرير إسكات النقاش ما لم تكن ثمّة عقيدة للحق الطبيعي، أو المجرّد، كامنة في الخلفية؟ هل يطلق مِل العنان لإنشاء بلاغي فحسب؟

3 – أؤوّل المقاطع التي تقترح عقيدة لحق مجرّد أنها طريقة مِل في قول أن من الأفضل لمقاربة المصالح الدائمة للإنسان ككائن تقدّمي أن يؤكّد التصوّر السياسي العمومي للمجتمع الديمقراطي المقبل على مبدأ الحرية من دون أي استثناء، حتى عند تطبيقه على حالة فرد معارض واحد.

فلنبقِ في أذهاننا أن ما يفعله مِل هو تأييد مبدأ الحرية باعتباره مبدأ تابعًا لمبدأ المنفعة في إدارة النقاشات السياسية العمومية بشأن كيفية تنظيمه المؤسّسات السياسية والاجتماعية الأساسية. تذكّروا أنه يعتبر هذه المؤسّسات طرفًا لتشكيل شخصية وطنية ملائمة للعصر الديمقراطي وتربيتها. يقول إننا عندما نفهم دور مبدأ الحرية والشروط الحالية والمستقبلية لتطبيقه، سندرك أنه ليس ثمّة أسباب وجيهة مؤسّسة على المنفعة لمنح أي استثناء عندما تُفهَم المنفعة على نحو ملائم بوصفها المصالح الدائمة للإنسان ككائن تقدّمي.

يتأكّد هذا التأويل عبر ما يقوله مِل في 2: ¶1: «عندما يكون ثمّة رأي عبارة عن ملكية شخصية ليست ذات قيمة لسوى مالكها؛ وإذا كانت إعاقة التمتع به مجرّد إلحاق أذى خاص، سيكون ثمّة اختلاف في ما إذا كان الأذى مسلطًا على بضعة أشخاص أو أشخاص كثيرين. لكن الشر الفريد في إسكات التعبير عن رأي يعني سلب العرق البشري؛ للأجيال المقبلة علاوة على الجيل الحالي؛ أولئك الذين يخالفون الرأي، بقدر أكبر من أولئك المعتنقين له. إذا كان الرأي صائبًا، فسيُحرَمون فرصة استبدال الخطأ بالحقيقة، وإذا كان خاطئًا، فسيفقدون ما يكون بقدر عظمة المنفعة، الإدراك الأوضح... للحقيقة الناجم عن تعارضها مع الخطأ».

بالطبع، يضع مِل في ذهنه رأيًا بشأن المسائل العامّة العقائدية والسياسية والاجتماعية والأخلاقية والفلسفية والدينية. ويعتقد أن المصالح الدائمة (الأمن والفردانية) للإنسان ككائن طبيعي هي التي تحدّد العقيدة العامّة الصحيحة، أو الأكثر منطقية؛ كما يؤمن كذلك بأن الشرط اللازم للاعتقاد المنطقي بشأن هذه المسائل هو الحرية الكاملة في النقاش والتساؤل. «المعتقدات التي تمتلك الضمانة القصوى بعدم وجود أي إجراء وقائي للاستناد إليه، ما عدا دعوة راسخة للعالم بأسره لإثبات عدم وجود أساس لها» (2: ¶8).

بذلك، عبر إسكات شخص واحد يعبّر عن رأي، سنُلحق أذًى بالعملية العمومية للنقاش الحرّ. وإن هذه العملية الحرّة للنقاش ضروريةٌ لمقاربة المصالح الدائمة للإنسان ككائن تقدّمي في العصر الحالي. علاوة على ذلك،

فإن الأذى اللاحق بالنقاش الحرّ يحصل من دون أي مزية تعويضية. إسكات النقاش لا يربي النمط الخاطئ من الشخصية الوطنية فحسب، بل إنه يميل إلى حرمان المجتمع وأعضائه فوائد الحقيقة. تُطرح النقطة الأخيرة في *On Liberty*, II: ¶¶3-11، «حجّة العصمة»، حيث يحاج مِل فيها بعدم وجود أي إنسان معصوم من الخطأ، بصرف النظر عن معتقداته؛ وإذا قُمِعَ كل من يجاهر بآراء معارضة، فستضيع على أولئك الذين على خطأ فرصة اكتشاف الحقيقة.

خلاصة

كما ناقشناها سابقًا، تتضمّن فكرة العقل العمومي فكرة الأسباب الجائزة مقابل الأسباب غير الجائزة. لكن، يجب إعطاء الأسس لتبيان اعتبار جميع الأسباب غير جائزة، بما أن من السهل الاعتقاد بوجوب تعداد جميع الأسباب بالتأكيد. بالطبع، قد تعتبر التصوّرات السياسية المختلفة للعدالة أسبابًا مختلفة بوصفها جائزة، وستقدّم أسسًا مختلفة لذلك.

في العدالة كإنصاف، أسس تحديد الأسباب الجائزة في العقل العمومي هي المبدأ الليبرالي للشرعية - المبدأ القائل إن على السلطة السياسية الجمعية للمواطنين في قضايا الأساسيات الدستورية والمسائل الأساسية في العدالة التوزيعية أن ترجع إلى القيم السياسية التي يتوقّع أن يُقر بها جميع المواطنين منطقيًا، حيث تستند إلى فهم عمومي مشترك. ومع التسليم بحقيقة التعدّدية المنطقية، التي تُفضي إليها وتدعمها المؤسّسات الحرّة، يجب على المواطنين أن يمارسوا سلطتهم بالتوافق مع هذا المبدأ؛ إذ إن المجتمع الديمقراطي الذي يحصل فيه هذا الأمر يحقّق الغاية المثلى للتحضر[4].

إن أسس مفهوم مِل بشأن العقل العمومي مختلفة، بالطبع، لكنها بالكاد

---

(4) بشأن المبدأ الليبرالي للشرعية وواقعة التعدّدية المعقولة، يُنظر: *Restatement*, pp. 40-41 and 90-91,

ويُنظر كذلك: John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993; paperback ed., 1996), pp. 137, 217.

مناقضة. كما أن مبدأ الحرية الخاص به إضافة إلى مبدئه عن الحق الخُلُقي والعدالة، والمبادئ الأخرى عن العالم الحديث، جميعها مبادئ تابعة للمبدأ الأعلى للمنفعة. ويجب اتباع مبدأ الحرية بصراحة في النقاش العمومي. هذا جزء من المؤسّسات الأساسية للمجتمع التي تربي المواطنين على شخصية وطنية بعينها: تأخذ، بالطبع، الحرّيات المتساوية كمسلّمات، وتعزّز المصالح الدائمة للبشرية بأكثر الطرائق فاعلية.



الفصل السادس عشر
المحاضرة الرابعة عن مِل

عقيدته ككل

§1– مقدّمة

1 – مرة أخرى، سأطرح المسألة التي نرغب في تناولها بشأن عقيدة مِل. افترضت أن لمبادئه بشأن العالم الحديث، كما يسمّيها، أعني مبادئه حيال العدالة والحرية، المضمون ذاته تقريبًا لمبدأَي العدالة. بالتالي، سيمتلك مجتمع حسن التنظيم بحسب مِل، كما أعتقد، مؤسّسات أساسية مماثلة تمامًا لتلك الخاصّة بالمجتمع الحسن التنظيم القائم على العدالة كإنصاف.

إن اسم «مبادئ العلم الحديث» مأخوذ من *Subjection of Women*, IV: ¶2، حيث يقول مِل إن «قانون العبودية في الزواج نقيض وحشي لجميع مبادئ العالم الحديث». وفي مواضع أخرى من **إخضاع النساء**، يستخدم مِل عبارات دالة أخرى مثل «المبادئ المتضمنة في المجتمع الحديث» في 1: ¶23؛ «مبدأ (مبادئ) الحركة الحديثة في الأخلاق والسياسة» في 4: ¶5، كما يتحدّث أيضًا عن «الخاصّية الفريدة للعالم الحديث»، ويُتبعها بعبارة عن طبيعة المؤسّسات الحديثة والأفكار الاجتماعية، ومبادئ مجتمع مفتوح يسمح بحرية الحركة والخيار المتحرّر للأفراد، ويؤمّن مساواة الفرص، بالتعارض مع النظم الأرستقراطية في الماضي، حيث يولد الجميع في موقع اجتماعي ثابت (1: ¶13).

2 – ستبدو المبادئ الأساسية للعالم الحديث أنها هي التالية، على الرغم من أن مِل لا يناقش أهمّيتها النسبية – إذ إن جميع الإحالات هي إلى **إخضاع النساء**[1].

(أ) مبدأ العدالة المتساوية ومساواة الحقوق (الأساسية).

2: ¶¶11–12، 16؛ 4: ¶¶3، 5، 9، 18 (يُنظر كذلك *Utilitarianism*, V: ¶¶4–10).

(ب) مبدأ الحرّية.

1: ¶13؛ 4: ¶¶9–20 (يُنظر كذلك *On Liberty*, I: ¶¶9-12).

(ج) مبادئ المجتمع المفتوح والخيار الحرّ للمهنة ونمط الحياة.

1: ¶¶13–15.

(د) مبدأ الفرصة.

1: ¶¶23–24.

(هـ) مبدأ التنافس الحرّ والمنصف، الاقتصادي والاجتماعي.

1: ¶¶14–16.

(و) مبدأ التعاون (الاجتماعي) بين أشخاص متساوين.

2: ¶¶7–12.

(ز) مبدأ الزواج الحديث كمساواة بين الزوج والزوجة.

1: ¶25؛ 2: ¶¶12، 16؛ 4: ¶¶2، 15 – 16، 18.

(ح) المبدأ الحقيقي للإحسان العمومي: مساعدة الناس كي يساعدوا أنفسهم.

4: ¶11.

---

(1) كما من قبل، بسبب عدم وجود نص أنموذجي متوفّر على نحو جاهز، أحلت إلى فقرات ضمن كل فصل. هذا يستلزم ترقيم هذه الفقرات باليد.

3 - أعلّق بالقول إن نسوية مِل، كما قد نسمّيها، مختلفة عن كثير من جوانب النسوية الأكثر راديكالية اليوم؛ إذ إن نسويته تعني ببساطة عدالة ومساواة كاملتين للنساء، وإطاحة التبعية التي كانت النساء خاضعات لها فترة طويلة. اعتبر مِل أن موقع النساء في الزواج لا يُطاق. كان في ذهنه، على سبيل المثال، حقيقة أنه قانونيًا، أصبحت ملكيتهنّ من ملكية الزوج، وأنّ عليهنّ طاعة أزواجهنّ. وبمعزل عن الإخلاص، برز خضوع النساء الاجتماعي، بحسب مِل، «حقيقةً منفصلة في المؤسّسات الاجتماعية الحديثة، وخرقًا متوحدًا لما سيصبح قانونهنّ الأساس؛ أثرًا منفردًا من عالم قديم من الفكر والممارسة تفجّر في كل شيء آخر، لكنه بقي في الأمر الوحيد المتعلّق بالمصلحة الأشمل» (1: ¶16).

على الرغم من أن هذا يبدو واضحًا، وربما جليًا للكثير اليوم، إلا أنه لم يكن كذلك في زمن مِل. اعتبره معاصروه متعصّبًا في موضوعين. الأول هو زيادة عدد السكّان الذي اعتقد أنه ينقص رفاهية الطبقات العاملة؛ والآخر هو خضوع النساء. كان يتم إظهاره، ببساطة، بوصفه غير متوازن في هذين الموضوعين؛ كان الناس يهزون رؤوسهم ويتوقّفون عن الإنصات.

لكن مِل اعتبر هذين الموضوعين مترابطين؛ إذ إن رفاهية الطبقات العاملة استلزمت تقييد حجم العائلات؛ وكذلك، كان هذا مطلوبًا لمساواة المرأة. وعلاوة على ذلك، فإن المساواة بين الزوج والزوجة أمام القانون كانت ضرورية إن لم يكن يُراد من العائلة أن تصبح مدرسة للاستبداد، «بينما العائلة المكونة بعدل، ستكون المدرسة الحقيقية لفضائل الحرية»، كما يشير في 2: ¶12. إذا كانت العائلة مدرسة للاستبداد، فستفسد شخصيات البشر بشدة، ما يضعف النزعات المنشودة للمساواة في جميع مؤسّسات المجتمع. إذًا، بينما كانت نسوية مِل متجذّرة بكل تأكيد في اقتناعه بشأن الخطأ الفاضح بخضوع النساء، كانت مدعومة كذلك في ذهنه بفعل الرفاهية الاجتماعية البعيدة الأثر لتحقيق العدالة المتساوية للنساء.

§2- هيكل عقيدة مِل

1 - ننظر الآن إلى هيكل عقيدة مِل - افتراضاتها الأخلاقية والسيكولوجية الأساسية - بهدف إدراك كيف ينبغي لنفعيته، المقدّمة بداية بوصفها نفعية بنثام ووالد مِل، أن تُفضي إلى مبادئه بشأن العالم الحديث.

في مقاربة هذه المسألة، درسنا بداية تصوّره للمنفعة مع معيار التفضيل المقرّر الخاص بها. ثم ناقشنا فكرته عن الحقوق الأخلاقية للعدالة ومعياره الواضح بجزءيه لتحديد الحقوق الأساسية للأفراد. ثم اعتبرنا مبدأ الحرية الخاص به مبدأً يحكم العقل العمومي ومكانته كمبدأ تابع لمبدأ المنفعة. يقودنا كل هذا إلى التساؤل:

أولًا، لمَ كان مِل شديد الثقة في أن مبادئه عن العالم الحديث، ومبادئه عن العدالة والحرية مع المبادئ المشار إليها أعلاه، هي مبادئ ستعمل، لو أُرسيت في المؤسّسات الأساسية، إلى دفع المنفعة إلى أقصاها على المدى البعيد كما تحدّدها المصالح الدائمة للبشرية ككينونة تقدّمية. هنا بالطبع، تُفهَم المنفعة في ضوء *Utilitarianism,* II: ¶¶3-10، وفكرة المصالح الدائمة للبشرية من *On Liberty*, I: ¶¶11.

نحتاج إلى أن نعرف كذلك كيف تتعامل عقيدة مِل مع قيم عدا السعادة، وبأي طريقة محدّدة تعتمد عقيدته على توصيف سيكولوجي للطبيعة البشرية. وهذا يقودنا إلى التساؤل:

ثانيًا، تحديد ما إذا كانت عقيدة مِل تتضمّن وتمنح وزنًا لقيم ومُثل كمالية، تندرج تحت تصنيف المحترم والسامي، وهي أفكار يسلّم بها؛ أو ما إذا كانت عقيدته، عندما يُسَلِّم بتصوّر المنفعة كسعادة، ستستند حصرًا إلى مبادئ سيكولوجية تصف الطبيعة البشرية عند مستواها الأعمق.

2 - من دون أن أكون واثقًا كليًا في أن ذلك البديل الأخير صحيح، سأختم دراستنا عن مِل عبر وضع خطوط عريضة (ليس بمقدوري فعل ما هو

أكثر من ذلك) لقراءةٍ سيكولوجيةٍ لنفعيته ككل، المصاغة كعقيدة سياسية واجتماعية لتطبيقها على البنية الأساسية. وهنا، لا يزال يسمح كذلك أن تأخذ رؤيته، في أوضاع أخرى، صيغة مختلفة، وإن تكن تابعة عمومًا. وستهيمن المصالح السياسية والاجتماعية الدائمة، بشكل طبيعي، على الاعتبارات الأكثر تحديدًا وتبعية.

تنطلق هذه القراءة من فكرة أن السعادة (كما هي مُعرَّفة في *Utilitarianism*, II: ¶¶3-10) وحدها الجيدة، وأن السعادة تُدفع إلى أقصاها عبر الترتيبات السياسية والاجتماعية التي تتطلع دائمًا إلى المدى البعيد. هذا يعطي مبدأ المنفعة في أحد معانيه السياسية والاجتماعية. إنه، كما اقترح، المبدأ الخُلُقي الأعلى في العقيدة السياسية لمِل. أو بعبارة أكثر تحفّظًا، إنه المبدأ الأعلى في توصيفه للصحيح والخاطئ الخُلُقيين، وللعدالة السياسية والاجتماعية.

3 – كما أسلفت، للوصول إلى خلاصاته الأكثر تحديدًا، يستند مِل إلى توصيف سيكولوجي محدّد تمامًا للطبيعة البشرية. إنه يعتقد أن هذا التصوّر محدّد بقدر كاف لكي يفضي إلى مبادئه بشأن العدالة الأساسية والحريات الجوهرية مع التسليم بتصوّره للمنفعة باعتبارها المصالح الدائمة للبشرية (أختصر العبارة) ومع التسليم بشروط العالم الحديث مع نزعاته الحالية. تكمن مشكلتنا، إذًا، في الإشارة إلى مبادئه السيكولوجية الأولى والتخطيط لكيفية اعتقاد مِل أن تلك المبادئ تُفضي إلى تلك الخلاصة عند جمعها مع افتراضاته الأخرى.

يبدو أن المبادئ السيكولوجية الأساسية هي هذه:

(أ) معيار التفضيل المقرّر: *Utilitarianism*, II: ¶¶5-8.

(ب) مبدأ الكرامة: المصدر نفسه: 2: ¶¶4، 6–7؛ *Liberty*, III: ¶6.

(ج) مبدأ العيش في اتحاد مع الآخرين: *Utilitarianism*, III: ¶¶8-11.

(د) المبدأ الأرسطوي: المصدر نفسه: (يُنظر *Theory of Justice*, sec. 65).

(هـ) مبدأ الفردانية: *On Liberty*, III: ¶¶1-9.

(و) تحديد خيرنا الطبيعي: *Utilitarianism*, III: ¶¶10-11.

لقد ناقشنا المبادئ الثلاثة الأولى في المحاضرتين الأولى والثانية.

يُوصف المبدأ الأخير أنه القدرة التي نمتلكها لتحديد خيرنا الطبيعي وتمييزه من خيرنا الظاهري كأثر محض للتعلم الاجتماعي والجمعي، الذي غالبًا ما يكون عبر نمط ما من الثواب والعقاب. ولا شك في أن ثمّة طرائق أفضل لطرح هذه المبادئ، لكن هذه اللائحة تفي بالغرض حاليًا.

فكرتي الأساسية هي أن دور هذه المبادئ السيكولوجية في عقيدة مِل هو هذا: إلى جانب المبدأ المعياري للمنفعة واعتبارات أخرى، مثل الشروط التاريخية والاجتماعية للعالم الحديث ونزعاته الخاصّة بالتغيير، تعمل تلك المبادئ على تحديد المصالح الدائمة الأربع للبشر.

يوصلنا ذلك إلى مشكلة تفسير كيفية فهم إحالات مِل المتكرّرة إلى القيم الكمالية. وسأترك هذه المسألة إلى نهاية المحاضرة، عندما تصبح رؤيته بأكملها بين أيدينا.

§3 – المصلحتان الأُوليان الدائمتان للبشرية

1 – إذًا، نسأل الآن: كيف يمكننا فهم السياق الذي تكون فيه هذه المصالح دائمة؟ بأي طريقة ترتبط تلك المصالح بفكرة أن الكائن البشري كائن تقدّمي؟ لا يناقش مِل هذه الأسئلة، لذا ينبغي لنا استنتاجها.

أفترض أن فكرة البشرية ككينونة تقدّمية تتضمّن إمكان تحسن مستمرّ، بهذا القدر أو ذلك، في الحضارة البشرية، تصل نهاية إلى الحالة الطبيعية والاعتيادية للمجتمع بكونه مقسمًا بالمساواة الكاملة الموصوفة في *Utilitarianism*, III: ¶¶10-11. في هذه الحالة، يجيب المجتمع كليًا عن مبادئ مِل بشأن العدالة والحرية الأساسية المتساوية. إذًا، بحسب مِل، التقدّم مقاربةٌ

عبر الزمن إلى، أو في اتجاه، حالة المجتمع المُثلى عمليًا، على الرغم من كونها طبيعية واعتيادية.

الآن، بهدف جعل التقدّم ممكنًا، يجب تحقيق شروط لازمة محدّدة، إذًا وباتباع **النفعية** (*Utilitarianism*, chap. v)، لنقل أن إحدى المصالح الدائمة هي المصلحة في ضمان الحقوق الأخلاقية الأساسية للعدالة المتساوية. وهذا يعني أن المصلحة التي نمتلكها في المجتمع، عبر قوانينه ومؤسّساته، ورأيه الخُلُقي السائد، هي مصلحة في أن تُؤمّن لنا «أساسيات خيرنا» و«تأمين أساس وجودنا» (5: ¶25، ¶32).

ثمّ فلنتأمل المصالح الدائمة التي تنشأ من فكرة الإنسان ككائن تقدّمي. وهي تبدو في شرطين يجب أن تحقّقهما أي مصلحة:

(1) مصلحة في الشروط الاجتماعية اللازمة للتقدّم المستمرّ، أو تقدّم الحضارة إلى حين بلوغ الحالة المُثلى للمجتمع (خُلُقيًّا).

(2) مصلحة في الشروط الاجتماعية التي تكون بحد ذاتها شروطًا للحالة المُثلى نفسها واللازمة لتفعيلها. وتكون هذه الشروط لازمة للمحافظة على الحالة المُثلى.

المصالح الدائمة، إذًا، دائمة بطريقتين. إنها دائمة كمصالح في الشروط اللازمة للتقدّم المستمرّ إلى الحالة المُثلى والطبيعية كذلك من المجتمع؛ كما أنها دائمة كمصالح في الشروط اللازمة للمحافظة على الحالة المُثلى، حال بلوغها. وثمّة فكرة مُضمَرة في مفهوم مِل عن الحالة المثلى للمجتمع، وهي أن مثل هذا المجتمع يحقّق طبيعتنا بالشكل الأمثل ككائنات اجتماعية. كما أنه غالبًا ما يدفع قُدُمًا ويمارس ملكاتنا العليا ويحقّق حاجاتنا وتطلّعاتنا الأكثر أهمّية، كل هذا ضمن طرائق متناغمة مع الحقوق الأساسية للعدالة المتساوية والمصالح الشرعية للآخرين. بشأن النقطة الأخيرة، يُنظر *On Liberty*, III: ¶9.

باختصار؛ المصلحة الأولى الدائمة هي في الحقوق الأساسية للعدالة المتساوية: إنها مصلحة في الشروط اللازمة للتقدّم المستمرّ نحو الحالة المُثلى

للمجتمع كحالة مساواة، علاوة على اعتبارها لازمة للمحافظة على تلك الحالة، حال بلوغها.

2 – انطلاقًا من **عن الحرية** (*On Liberty*, II)، سيكون بمقدورنا، كما أعتقد، تحديد مصلحة ثانية دائمة. تذكّروا أن هذا الفصل يناقش الحريات التي تحمي المجال الداخلي للوعي، كما يسمّيه مِل. هذه الحريات هي حرية العقيدة، حرية الفكر والشعور، والحرية المطلقة للرأي والعاطفة في جميع المواضيع، العملية والنظرية والعلمية والأخلاقية واللاهوتية.

مِل معنيّ هنا بالمعتقد والنقاش المتعلّق بالعقائد العامّة في الدين والفلسفة، والأخلاق والعلوم، وجميع المسائل والقضايا السياسية والاجتماعية العامّة في السياسة. إنه لا يتناول الحديث كتحريض يميل إلى إرباك السلام أو إلى دفع حشد ما إلى العنف؛ أو عن الحديث الذي يكشف عن تحرّكات الجنود زمن الحرب، وحالات كثيرة مماثلة أخرى. إنه يذكر مثل هذا النمط من الحالات في *On Liberty*, III: ¶1، ويسلّم بأن هذا الحديث يجب تقييده (الهامش 2: ¶1).

بذلك، فإن المصلحة الثانية الدائمة هي في الشروط الاجتماعية المرتبطة بالقانون، المؤسّسات والمواقف العمومية التي تضمن حرية الفكر وحرية العقيدة. وتشير حجّة مِل في **عن الحرّية** (*On Liberty*, II)، إلى أن هذه الشروط لازمة لاكتشاف الحقيقة في جميع المواضيع. كذلك، هو يدعم أيضًا امتلاكنا مصلحة دائمة في معرفة الحقيقة. هو لا يحتفي بالفكر السوداوي الذي يجده المرء عند الروائيين الروس، مثل دوستويڤسكي (Dostoyevsky) نلاحظ في حكاية إيفان عن المفتش الأكبر في **الإخوة كارامازوف** (*Brothers Karamazov*)، أن معرفة الحقيقة ستكون رهيبة، ما يجعلنا ملوّعِي القلوب ومستعدّين لدعم نظام دكتاتوري لصون أوهامنا المسلّية والضرورية. إن القديس أوغسطين (St. Augustine) ودوستويفسكي هما العقلان السوداويان في الفكر الغربي، وقد عمل الأول على تشكيله بعمق.

3 – تقوم حجّة مِل الأكثر تعرضًا للانتقاد بشأن العصمة في 3: ¶¶3–11

بعرض هذه النقاط، ويمكن تقديمها كما يلي تقريبًا: عندما يعمد المجتمع، عبر قوانينه ومؤسّساته، إلى حظر النقاش بشأن عقائد عامة محدّدة، سيفترض ضمنًا أن الحقيقة بشأن تلك المسائل معروفة سلفًا على نحو مؤكّد. بعبارة أخرى، إنه يفترض استحالة ألا تكون العقائد المقبولة حقيقية وصحيحة تمامًا، أي معصومة من الخطأ. لمَ يقول مِل هذا؟

أظن أن هذه الحجّة تستند إلى الفرضيات الآتية:

(أ) إن معرفة الحقيقة بشأن العقائد العامّة مفيدة دائمًا: إنها خير عظيم، في الأقلّ عندما تكون العقائد العامّة بارزة.

(ب) النقاش الحرّ لهذه العقائد شرط لازم لتصحيح الأخطاء.

(ج) النقاش الحرّ شرط لازم كذلك لامتلاكنا أي تأكيد عقلاني أن القصائد العامّة التي نعتنقها صحيحة. وبعيدًا من هذا.

(د) النقاش الحرّ شرط لازم لفهم كلي وملائم لمعتقداتنا وتقديرها، حيث تصبح بهذه الطريقة ملكنا. يُنظر *On Liberty*, III: ¶¶2-8.

(هـ) إن المجتمع القائم في حالة لا تسمح له بأن يتعلّم ويتطوّر بالنقاش الحرّ بشأن العقائد العامّة.

مع هذه الافتراضات كلها، يؤكّد مِل أن إسكات المجتمع للنقاش العام أمر لاعقلاني، إلا إذا كان يطرح نفسه بوصفه معصومًا من الخطأ، أي ما لم يكن المجتمع يعتبر نفسه ممتلكًا الحقيقة أساسًا ويفترض استحالة أن يكون مخطئًا. وتفترض حجّته أن هذه الخلاصة ذات خلاصات عبثية: يرفضها الجميع؛ إذ لو كان المجتمع يعتقد أنه قد لا يكون ممتلكًا أساسًا الحقيقة، وأن هناك إمكان حقيقي بأنّه مخطئ، أو يخفق في تقدير أحد مظاهر الحقيقة، فسيعمد إذًا إلى المخاطرة من دون تفكير في إحدى المصالح الدائمة للبشر كتقدّميين. مصلحتنا في معرفة الحقيقة، وكذلك في المحافظة على الشروط اللازمة لاكتشافها وتقديرها على جميع الصعُد المهمّة.

4§- مصلحتان دائمتان أُخريان

1 - سنتناول الآن مصلحتين دائمتين أُخريين. بمقدورنا ربط أولاهما بالحريات التي يناقشها مِل في **عن الحرية** (*On Liberty*, chap. III)، وهما:

حرية الأذواق والاهتمامات؛ وحرية تشكيل طرائق حيواتنا، كي تناسب شخصياتنا من دون أي قيد، ما دمنا لا نُلحق ضررًا بالمصالح الشرعية للآخرين المحمية بالحقوق المتساوية للعدالة ومبادئ الصواب والخطأ. وبهذه الطرائق، سنكون في حالة حرية على الرغم من أن الآخرين قد يجدون أن طرائقنا في الحياة حمقاء وطائشة، وليست جديرة بالاحترام في أي حال من الأحوال، بل هي جديرة بالازدراء. وإلى جانب هذه الحريات، حرية التجمع لجعلها فاعلة.

لنسمّ المصلحة في ضمانةٍ صارمةٍ لهذه الحريات المصلحةَ الدائمةَ في شروط الفردانية، مع فهم أن هذا يتضمّن الفردانية في التجمع في الناس الآخرين المتشابهين فكريًّا. والآن، في 3: ¶¶10-19، يحاج مِل أن هذه الحريات شرط جوهري لتقدّم الحضارة وفي 3: ¶17، يقول أن «المصدر الراسخ الدائم والوحيد للتطوّر هو الحرية بذاتها». إذًا، إن هذه المصلحة الدائمة، إلى جانب المصلحة الدائمة في حرية الفكر وحرية العقيدة، هي مصلحتنا نمتلكها ككائنات تقدّمية.

بالطبع، هذه الحريات جوهرية ليس الآن فحسب، بل كذلك في الحالة المُثلى للمجتمع حال بلوغها. إنها أساسية لمِل بطريقة أقل وضوحًا، يمكن طرحها كالآتي: حين تكون هذه الحريات محترمة كليًا فسيكون بالإمكان عندئذٍ تطبيق معيار التفضيل المقرّر. ليس في مغزى ذلك مبالغة: إنه يعادل القول إنه ضمن شروط المؤسّسات الحرّة وحسب، سيكون الناس قادرين على اكتساب ذاتي كاف لمعرفةٍ، أو اتّخاذ قرارات منطقية بشأن ماهية طريقة الحياة التي تقدّم لهم الفرصة المُثلى للسعادة (بحسب المعنى الذي يقدّمه مِل). وسأعود إلى هذه النقطة الأساسية بعد قليل.

2 - أخيرًا، نأتي إلى مصلحة رابعة أخيرة ودائمة. أربط هذه المصلحة

الدائمة بمعتقد مِل (المطروح في Utilitarianism, III: ¶¶8-11) أن الحالة الاعتيادية للمجتمع، الحالة المتكيّفة كليًّا مع جوهر طبيعتنا، هي مجتمع تكون فيه الحقوق المتساوية للعدالة والحرية (المطروحة أعلاه) مضمونة بحزم.

في هذه الحالة الاعتيادية (والطبيعية) للمجتمع، سيكون من المستحيل التجمع مع الآخرين إلا بالاستناد إلى شرط أن تكون مصالح الجميع مأخوذة في الاعتبار بالتساوي. وتتسبّب هذه الحالة بدورها في نشوء الرغبة، التي يعتبرها مِل طبيعية، بالنسبة إلينا، بالعيش في اتحاد مع الآخرين. ويفسّر هذا المظهر الضبابي المرتجل أنه يعني الرغبة في عدم الانتفاع من أي شرط اجتماعي ما لم يكن الآخرون مشمولين في الانتفاع منه. نمتلك مبدأ المعاملة بالمثل. (Utilitarianism, III: ¶10): «في حالةٍ متطوّرة للعقل البشري، ستكون التأثيرات منصبّة باستمرار على التزايد الذي يميل إلى توليد شعور بالاتّحاد مع جميع من تبقى، داخل كل فرد؛ وهذا الشعور، في حال كان تامًّا، سيمنعه من التفكير في أو الانتفاع من، أي شرط نافع لنفسه، في الفوائد التي لا يكونون مشمولين فيها».

إذًا، مصلحتنا الرابعة الدائمة هي مصلحتنا في الشروط والمؤسّسات الاجتماعية التي تحدّد الحالة الطبيعية لمجتمع كحالة مساواة، وفي جعل هذه الحالة متّسمة بتوازن مستقرّ ممكن.

3 – باختصار: المصالح الذاتية الأربع هي:

(أ) **أولًا**، المصلحة الدائمة في المؤسّسات التي تضمن الحقوق الأساسية للعدالة المتساوية (كما نُوقِشت في Utilitarianism, V). تحمي هذه الحقوق «أساسيات خيرنا» و«تؤمّن لنا جوهر أساس وجودنا،» وهي أساسية للتطوّر. ونمتلك هذه المصلحة في جميع مراحل الحضارة.

(ب) **ثانيًا**، المصلحة الدائمة في المؤسّسات الحرّة، وفي المواقف العمومية للرأي الخُلُقي التي تؤكّد حرية الفكر وحرية العقيدة. وهذه المؤسّسات والمواقف ضرورية للتقدّم إلى الحالة الطبيعية للمجتمع كحالة مساواة، علاوة على اعتبارها ضرورية للمحافظة على هذه الحالة.

(ج) **ثالثًا**، المصلحة الدائمة في المؤسّسات الحرّة والمواقف العمومية التي تسمح بالفردانية، وتحمي بالتالي وتشجع حرية الأذواق واختيارنا طرائق حياة متناسبة مع شخصياتنا، حيث يمكّننا هذا كله من جعل طرائق حيواتنا ملكًا لنا. وبالارتباط معها، نجد حرية التجمع لتفعيل الفردانية.

(د) **رابعًا**، المصلحة الدائمة في مؤسّسات عادلة وحرّة وفي المواقف المطلوبة لتحقيق الحالة الطبيعية والاعتيادية للمجتمع كحالة مساواة.

§5- العلاقة بمعيار التفضيل المقرّر

1 - هذا يكْمل مسحنا بشأن المصالح الأربع الدائمة للإنسان ككائن عقلاني. لا أدّعي أن المسح كامل؛ قد تكون ثمّة مصالح دائمة أخرى في رؤية مِل، ولا يمكن إنكار أن الفروق المشار إليها مصطنعة بشكل ما. لكنها مفيدة، كما أعتقد، في طرح كيفية تلاؤم عقيدته كليًا.

يريد مِل أن يؤكّد، كما أسلفت، أننا حالما نعتمد تصوّره للمنفعة (*Utilitarianism*, II: 3-10)، ستعمل مبادئه الخاصّة بالعدالة والحرية، مُتمّمة بالرأي الخُلُقي السائد الذي يسلّم بهذه المبادئ، على تحديد الترتيب السياسي والاجتماعي الأشدّ فاعلية في تحقيق مصالحنا الدائمة، وعبر التسليم بشروط العالم الحديث ومبادئ السيكولوجيا البشرية، ليس ثمّة طريقة أفضل لتنظيم المؤسّسات السياسية والاجتماعية. لكن، لمَ ينبغي أن يكون هذا صحيحًا، بحسب افتراضات مِل؟ كيف يدرك التفاصيل؟

2 - ثمّة فكرة جوهرية بشأن عقيدة مِل بأكملها هي تلك القائلة إن ضمن ترتيبات اجتماعية عادلة وحرّة فحسب، يمكن معيار التفضيل المقرّر أن يُطبق على نحو ملائم. أبقوا في أذهانكم أن هذا المعيار يتضمّن إطلاق حكم أن لذة ما، أو نشاطًا، هما أعلى من غيرهما نوعيًا وأكثر ملاءمة (وأفضل في هذا السياق) لكائن ذي ملكات سامية. ويكرّس هذا الأمر الأخير الصلة بمبدأ الكرامة. ويكون لهذا الأمر العاقبة المؤثّرة أنه في غياب ترتيبات عادلة وحرّة، لن تكون ثمّة طريقة، ببساطة، للمجتمع كي يكتسب المعرفة والمعلومات

المحدّدة التي يحتاج إليها لدفع المنفعة إلى أقصاها بحسب معنى مِل. ويكون هذا لسببين:

(1) **أولًا**، ضمن هذه المؤسّسات فحسب يمكن الأفراد، بمفردهم كانوا أم مع الآخرين، أن يهذّبوا ملَكاتهم ويطوّروها بطرائق تتناسب على نحو أمثل مع شخصياتهم وميولهم. بذلك، فإن تلك المؤسّسات ضرورية لنا لمعرفة الأعمال التي ستُقرّ من التفضيلات المقرّرة للناس.

(2) **ثانيًا**، ليست ثمّة إرادة فاعلة مركزية في المجتمع - لا مكتب معلومات مركزي أو مجلس تخطيط - يمكنها أن تمتلك المعلومات اللازمة لدفع المنفعة إلى أقصاها، حيث يمكن [الأفراد] بالتالي، معرفة القوانين والتنظيمات الأكثر تحديدًا وتفصيلًا، والتي قد تقارب المصالح الأربع الدائمة.

3 - فلنتأمّل هذا التشبيه: يفترض مِل، مثلًا، أن كل شخص يشبه بشكل ما شركة في سوق تنافسية على نحو كامل. في مثل هذه السوق، تقرّر الشركة ما سيُنتَج بحسب أسعار مُدخَلاتها ومنتجاتها. ليست ثمّة وكالة تخطيط مركزية تخبرنا بما يجب فعله. ضمن شروط محدّدة، تقدّمها النظرية الاقتصادية، عندما تدفع كل شركة أرباحها إلى أقصاها، سيُنتَج النتاج الاجتماعي الإجمالي بفاعليته (بحسب معنى باريتو).

أشباه الدين هو: ضمن شروط سوق تنافسية فحسب، يُفترَض بالشركات معرفة ماهية الإنتاج وكيفيته بالشكل الأمثل. وتتضمّن الأسعار المفروضة على الأسواق التنافسية المعلومات المطلوبة كي تكون قرارات الشركة فاعلة. لذا، ستُترك على حريتها في جعل قرارات إنتاجها مستقلّة في ما بينها.

بحسب رؤية مِل، عندما يكون الأفراد متعلّمين فحسب، على نحو ملائم وبالتسليم بالفرصة لتطوير ملكاتهم ضمن شروط العدالة المتساوية والمؤسّسات الحرّة. سيكون بمقدورهم معرفة الأعمال العليا التي تستجيب على نحو أمثل لطبيعتهم وشخصياتهم.

جوهر الغاية هو دفع المنفعة إلى أقصاها بحسب معنى مِل، كما أن من الضروري تكريس مؤسّسات عادلة وحرّة وتهذيب قدرات الناس. وسيعمل هذا الأمر على تكريس الشروط الأساسية، حيث يمكن معيار التفضيل المقرّر أن يعمل ولو استخدم المجتمع مؤسّسات غير هذه، على أمل دفع المنفعة إلى أقصاها، سيعمل في الظلام بكل بساطة. الأشخاص الذين نشأوا وتهذبوا ضمن الشروط الاجتماعية للمؤسّسات الحرّة وحسب، هم الذين بمقدورهم امتلاك المعلومات الضرورية، كل بحسب حالته.

4 - هنا، دعوني أطرح ملاحظات عدّة في تعليق. أولًا، أعتقد، كما أشرنا توًّا، أن مِل لا يقدم تمييزًا دقيقًا ضمن تصنيف اللذائذ العليا أو ضمن تصنيف اللذائذ الدنيا. البيسبول نشاط أعلى، لِم لا؟ إنه يعني جزئيًا الدفع بالحجة لعقيدة كارلايل القائلة إن النفعية «عقيدة لا تستحقّ سوى الازدراء» (*Utilitarianism*, II: ¶3) والتأكيد أن تمييز اللذائذ العليا من الدنيا، والملَكات العليا من الدنيا يمكن إجراؤه - وذلك عبر معيار التفضيل المقرّر. وبالنسبة إلى مقاصده، فإن تمييزًا تقريبيًا يفي بالغرض.

ثمّة ملاحظة ثانية هي أن هذا الافتقار إلى الفروق الدقيقة يعني أن مِل يؤكّد أن جميع الأشخاص الطبيعيين قادرون بالتساوي على التمتع بملَكاتهم العليا وممارستها، حتى مع التسليم بأن بعضهم أكثر موهبة من الآخرين، وبإمكاننا طرح هذا على نحو أكثر دقة عبر القول: بالنسبة إلى كل شخص طبيعي (متعلّم على نحو ملائم، وما إلى ذلك) ثمّة مجال من الأعمال العليا التي يريدون جعلها محورية لحيواتهم. كما يؤكّد أنهم، مع التسليم بالفرص الملائمة، سيقومون بذلك فعلًا، باستثناء تفسيرات خاصة. (بالطبع، تختلف هذه المجالات من الأعمال بين شخص وآخر). كل هذا يظهر عبر نمط التفسيرات التي يذكرها مِل في *Utilitarianism*, II: ¶7، عندما يفسّر الانحرافات الظاهرة عن مبدأ الكرامة، سيدعم المبدأ السيكولوجي الأساس معيار التفضيل المقرّر. كما أن فكرة أن الأعمال والملَكات العليا فكرية، جمالية وأكاديمية حصرًا، محض هراء.

الملاحظة الثالثة هي أن اللذائذ العليا للأشخاص الأكثر موهبة (مع التسليم بوجود مثل هؤلاء الأشخاص) ليست أكبر قيمة من اللذائذ العليا للأشخاص الأقلّ موهبة. إن جميع الأعمال المفضلة على نحو مقرّر من الأشخاص الطبيعيين، المتعلّمين على نحو ملائم، والذين يعيشون ضمن مؤسّسات عادلة وحرّة، لها القيمة ذاتها. في الحقيقة، أعتقد أن الأمر سيتكشف أنه ليست ثمّة مناسَبة سيحتاجون فيها، كمسألة ممارسة، إلى أن يُقارنوا بحسب القيمة على الإطلاق. لكن هذا يحتاج إلى توضيح. يبدو أن الاختلافات في نوعية اللذائذ قد تؤثّر، بل ينبغي أن تؤثّر، في السياسات الاجتماعية. هل يمكن الاعتراف بهذا من دون الحاجة إلى تقديم تمييز دقيق؟ هنا نأتي إلى الحالات.

أخيرًا، الملاحظة الرابعة: بحسب مِل، ليست ثمّة نظرية سيكولوجية عامة للطبيعة البشرية يمكن مجتمعًا أو وكالة تخطيط مركزية استخدامه لإخبارنا، عبر استخدام اختبارات سيكولوجية محدّدة مثلًا، عن طريقة الحياة المحدّدة المثلى لهذا الفرد المحدّد أو ذاك. نحدّد المعلومات الأمثل التي بمقدورنا اكتسابها بالنظر إلى قرارات الأفراد الأحرار: سندعم طريقتهم الخاصّة في الحياة ضمن شروط حرّة ضرورية. إنها ستحدّد العائلة والأعمال العليا المثلى لتبيان غاية حيواتهم. ليست ثمّة نظرية سيكولوجية عامة يمكن أن تمنحنا هذه المعلومات مسبقًا.

5 – ختامًا، تقدّم الحقوق المتساوية للعدالة وأنماط الحرية الثلاثة بتحديد الشروط المؤسّساتية اللازمة للمواطنين المتساوين في مجتمع ديمقراطي في العصر، كي يكونوا في الموقع الأمثل لكل منهم، حيث يجد طريقة الحياة الأكثر تناسبًا. هذا يساعد في تفسير سبب اعتقاد مِل – كما يبدو أنه يفعل – أن هذه المؤسّسات العادلة والحرّة ضرورية لدفع المنفعة إلى أقصاها المفهومة وفقًا لمصالحنا الدائمة ككائنات تقدّمية.

§6– العلاقة مع الفردانية

1 – لقد رأينا أن مبدأ الفردانية مرتبط بمعيار التفضيل المقرّر. لذا، نحتاج إلى اعتبار معنى هذا المبدأ مبدأ سيكولوجيًا أساسيًا. في *On Liberty*, III: ¶1،

يقول مِل الآتي: «من المفضل... أن تؤكّد الفردانية ذاتها في الأشياء التي لا تعني الآخرين بشكل أساس؛ حيث تكون العادات أو التقاليد للآخرين، لا الشخصية الخاصّة للشخص، هي قاعدة السلوك، ثمّة رغبة في أحد المكوّنات الأساسية للسعادة، بل في المكوّن الجوهري للفرد والتقدّم الاجتماعي». هذا مبدأ سيكولوجي واضح باعتبار الفردانية أحد مكوّنات السعادة. (جميع الفقرات في 9-1¶¶ :On Liberty, III مهمّة في هذا السياق).

يرى مِل أنّ للفردانية مكوّنَين:

(أ) **الأول**، هو الغاية المثلى الإغريقية للتطوّر الذاتي لقدراتنا الطبيعية المتعدّدة، بما فيها تنمية ملكاتنا العليا وممارستها (3: ¶8).

(ب) **الثاني**، هو غاية الحكم الذاتي المسيحية المثلى، وهذا يتضمّن، من بين أشياء أخرى (كما أفهم مِل)، الإقرار بالقيود المفروضة على سلوكنا بفعل الحقوق الأساسية للعدالة (3: ¶¶8–9).

2 – يقول مِل في 3: ¶8، إنه لو كان أي جزء من الدين يعني الاعتقاد بأنّ خالقًا كريمًا خلقنا، سيكون متناغمًا مع الدين الاعتقادُ بأننا نمتلك ملكات عليا، حيث يمكن تعهّد هذه الملكات وإظهارها، لا أن تُنتزع وتُستهلك. كما أن من المتناغم مع الدين أن الرب يرضى عن اقترابنا من تحقيق الإدراك الأمثل المتجسّد في ملَكاتنا. يرفض مِل هنا ما يسمّيه «التصوّر الكالفِني للبشرية»، إذ يكون فيه «كل الخير الذي تكون البشرية قادرة عليه، يتقوّض بالطاعة»، حيث تتحطّم الملَكات، والقدرات، والحساسيات البشرية (3: ¶7).

تبدو رؤية مِل مقدّمة كغايةٍ مثلى كمالية. سنتأمّل لاحقًا المدى الذي يمكن فيه قراءتها كعقيدة سيكولوجية. أما الآن فسأكتفي بالقول إن مِل يتحدّث عن الغايات المثلى هنا، لأنه يعتبرها طرائق مميّزة للحياة يمكن تبنيها واتباعها من الناس ضمن شروط مطلوبة لمعيار التفضيل المقرّر كي يعمل مبدأ الكرامة. وتميّز هذه المُثل طرائق الحياة التي تتوافق على نحو أمثل مع طبيعتنا الحرّة والمتطوّرة كليًا.

3 - يتّضح توصيفنا لفكرة مِل عن الفردانية عندما نقارنها برؤية أقدم. عندما ناقش لوك التسامح في **رسالة في التسامح** (*A Letter Concerning Toleration*) (1689)، كان معنيًا، بدرجة كبيرة، بمشكلة كيفية تجاوز الحروب الدينية. وهو يطرح حل الكنيسة بوصفها مجتمعًا طوعيًا ضمن الدولة، بينما ينبغي للدولة احترام حرية العقيدة ضمن قيود محدّدة. خلال الحروب الدينية، كان يُسَلَّم بأن مضمون المعتقد مهم قبل أي شيء آخر، يجب على المرء أن يؤمن بالحقيقة، العقيدة الحقّ، وإلا سيعرّض المرء خلاصه للخطر. كان يُخشى من الخطأ الديني بوصفه أمرًا رهيبًا؛ وكان أولئك الذين ينشرون الخطأ يشيعون الرعب.

في زمن مِل، مع ذلك، تغيّرت طريقة عرض المسألة بوضوح. كان الصراع بشأن مبدأ التسامح سُوِّيَ منذ فترة طويلة. وبينما لم يكن مضمون المعتقد عديم الأهمّية بالطبع، كانت مهمّة كذلك كيفية إيماننا. أما الآن فالأمر المهم هو المدى الذي جعَلْنا فيه معتقداتنا ملكًا لنا؛ المدى الذي حاولنا فيه فهمها، وسعينا إلى تأكيد معناها الأعمق؛ وأن نفرد لمعتقداتنا دورًا محوريًا في حياتنا، لا أن نكتفي، كما كان عليه الأمر، بمجرّد النطق بها.

هذا الموقف حديث، على الرغم من أنه ظهر في خضم الحروب الدينية. بالطبع، إنه ليس أصيلًا عند مِل، الذي يعترف صراحة بوجوده عند فيلهلم فون هامبولت (Wilhelm von Humboldt) (1792)؛ كما أن ملتون (Milton) كان قد قال أساسًا في *Areopagitica* §49: «... إذا كان ثمّة إنسان يؤمن بالأشياء لمجرّد أن قسّه يقول المبحث الثاني من **آريوباجيتيكا** له ذلك، أو أن المجلس يحدّد ذلك، من دون معرفة سبب آخر، فعلى الرغم من أن إيمانه قد يكون حقيقيًا، إلا أن جوهر الحقيقة التي يعتنقها سيصبح هرطقة». كان روسو ذا تأثير أساس في طريقة التفكير هذه كذلك، عبر تأكيده القيمة الذاتية والجوهرية لحياة المرء الداخلية التي تتهذّب عبر المراقبة الذاتية. وبصرف النظر عن أصولها، فإن مِل يقدم تعبيرًا مهمًّا لنا في *On Liberty*, III: ¶¶1-9.

يقوم جزء من هذا الرأي الحديث على أن الإيمان بالخطأ ما عاد أمرًا يخشى منه بالقدر ذاته. إنه مُخشًى بالتأكيد لأن الخطأ قد يُلحق ضررًا كبيرًا؛

لكنه ليس مُخشّى بكونه مفضيًا حتمًا إلى اللعنة. الإخلاص والضمير الحي أمران مهمان كذلك. ومن الواضح أن مِل لا يفكّر في إمكان أن يكون مصير أولئك الذين يمتلكون معتقدات دينية خاطئة، اللعنة لهذا السبب بالتالي؛ إذ إنه يسلّم بأن الخطأ لن تكون له تلك العاقبة. هذا المعتقد مطلوب، كما أظن، من أجل أن تصبح قيمة الفردانية قيمة محورية، كما هي عند مِل. إن فكرة مغزى جعل معتقداتنا وتطلّعاتنا ملكًا لنا ستبدو لاعقلانية، بكل بساطة، إذ كان الخطأ، بحد ذاته، يعني اللعنة حقًا.

4 – كنت أشرت إلى أن جزءًا من فكرة مِل عن الفردانية هو فكرة جعل ما نؤمن به معتقدنا الخاص. هذا أحد مظاهر التطوّر الذاتي الحرّ. لكن ثمّة مظاهر أخرى يؤكّدها مِل هي: جعل خطط حيواتنا ملكًا لنا؛ جعل رغباتنا ملكًا لنا؛ ودفع رغباتنا ونزواتنا إلى التوازن وتكريس ترتيب للأولويات يكون ملكًا لنا كذلك.

لا أعتقد أن مل يعني أن علينا جعل أنفسنا مختلفين عن الآخرين من أجل الاختلاف فحسب، بل إنه يعني أنه بصرف النظر عن تشابه أو اختلاف خطط حيواتنا عن خطط الآخرين، ينبغي لنا جعل خطط حيواتنا ملكًا لنا: أي أن نفهم معناها وأن نكيفها وفقًا لفكرنا وشخصياتنا. لا نحتاج إلى اختيار حيواتنا على الإطلاق، كمختار للغايات، كما يُسمى. ويجب علينا، بدلًا من ذلك، تأكيد طرائق حيواتنا بعد تأمل ملائم، وألا نتبعها بوصفها عادة فحسب. لقد اقتربنا من إدراك مغزاها، ونفذنا إلى معناها العميق عبر الاستخدام الكلّي والحر لسلطات فكرنا، خيالنا وشعورنا. بتلك الطريقة، سنكون قد جعلنا طرائق حيواتنا ملكًا لنا، حتى لو كانت طريقة الحياة تلك بحد ذاتها شديدة الثبات، وبهذا المعنى، تقليدية.

أذكر هذه المسألة إذ يقال أحيانًا أن مِل يشدّد على الشذوذ، وعلى اهتمام المرء بشؤونه الخاصّة. هذا سوء قراءة، كما أعتقد. بكل تأكيد، هو يعتقد أن المؤسّسات الحرّة ستُفضي إلى تنوّع ثقافي أكبر، وهذا أمر منشود كما يعتقد. لكن تركيزه منصبّ على التطوّر الذاتي وحكم الذات الحرّ؛ ويقتضي الأمر الأخير الانضباط الذاتي، ويجب ألا يُخلَط أي منها، منفردًا أو مجتمعًا معًا، مع

الشذوذ. الفكرة الأساسية هي مصلحتنا في الفردية حين تُفهم بوصفها الصيغة الحرّة والتأمّلية لفكرنا وشخصياتنا ضمن الحدود الصارمة التي تفرضها الحقوق المتساوية للعدالة بين الجميع.

في ما يتعلّق بالنقطة الأخيرة، يجب على المرء ملاحظة الفقرة الشديدة الأهمّية بشأن حدود العدالة في 3: 9:

> لا يكون الأمر عبر الانزلاق إلى مطابقة كل ما هو فردي في أنفسهم، بل عبر تهذيبه ودفعه قدمًا، ضمن الحدود المفروضة عبر حقوق الآخرين ومصالحهم، كي يصبح البشر موضوعًا نبيلًا وجميلًا للتأمل... بالتناسب مع تطوّر فردانيته، يصبح كل شخص أكثر قيمة أمام نفسه، بالتالي أكثر قدرة لأن يصبح ذا قيمة أمام الآخرين... إن الامتثال للقواعد الصارمة للعدالة من أجل الآخرين ينمي المشاعر والقدرات التي تحمل الخير للآخرين كهدف لها. لكن التقيّد بالأشياء التي لا تؤثّر في خيرهم، عبر تعاستهم المحض، لا ينمّي أي شيء ذي قيمة، ما عدا تلك القوة للشخصية حين تُظهر نفسها عند مقاومة التقييد... ولإتاحة مجال منصف أمام طبيعة كل شخص، من الجوهري أن يُسمَح للأشخاص المختلفين بقيادة حيوات مختلفة.

يقترح فكر مِل هنا الفكرة الأخرى التي لا نملك وقتًا لمناقشتها للأسف، وهي: القيمة الإجمالية الكبرى التي تتحقّق ضمن مؤسّسات حرّة عبر التنوع البشري عندما تكون نتاجًا للتطوّر الذاتي للفردانية ضمن حدود حكم الذات، الذي يتضمّن احترام حقوق العدالة. هذا مبحث مهمّ عند مِل وفي الليبراليات الحديثة الأخرى. لم تكن لتَحْدُث عند لوك: لم يكن ليفترض أن التنوّع الديني أمر جيد بذاته، على الرغم من أنه كان سيفكّر في أن ذلك الأمر يتضمّن تعويضاته الخاصّة عبر جعل قبول مبدأي الإيمان الحر والتسامح ممكنًا.

§7– موقع القيم الكمالية

1 – سأختم بنقطتين تتعلّق الأولى بموقع قيم مِل الكمالية التي يذكرها غالبًا. من الواضح أن لها دورًا في الارتباط بمبدأي الكرامة والفردانية. لكن،

كيف يُفهَم هذا الدور بالشكل الأمثل؟ بأي معنى يدافع مِل أو يسلّم بوجود قيم كمالية؟ ما المؤسّسات السياسية والاجتماعية التي تبرّرها، في حال وجودها؟

الآن، يميّز مل، بكل تأكيد، وجود قيم كمالية للجدير بالاحترام والسامي، إضافةً إلى النقيض، التحقيري والجدير بالازدراء. بالنسبة إليه، إنها قيم مهمّة. علاوة على ذلك، هو يسلم بأن هذه القيم مميّزة منا، إذ ضمن صيغة مبدأ الكرامة تعمل هي على تقديم الأساس لفكرته المحورية عن معيار التفضيل المقرّر الذي يتضمّن دائمًا حُكمًا على ما هو ملائم لنا. بالتالي، فإن اعترافنا بوجود هذه القيم ومغزاها العظيم لنا هو جزء أساسٌ من عقيدته المعيارية مدعوم بالسيكولوجيا البشرية الأساسية الخاصّة به.

في أيّ حال، وبالنظر إلى مضمون مبدأ الحرية – إقصاؤه الأسسَ الكمالية لتقييد الحرية الفردية – لا يمكن فرض هذه القيم عبر عقوبات القانون والرأي الخُلُقي السائد كضغط اجتماعي قسري. الأمر متروك لكل منا مع أصدقائنا وزملائنا لتسوية هذا الأمر بأنفسنا. بهذا المعنى، إن عقيدته ليست كمالية.

2 – القيم الأساسية لعقيدتي مِل السياسية والاجتماعية هي تلك الخاصّة بالعدالة والحرية كما تحدّدها مبادئه حيال العالم الحديث. وإذا كان على أحد أن يعترض على تركه القيم الكمالية سيرد، كما أظن، أنه لم يهملها، بل سيقول إنه أخذها في الاعتبار كما ينبغي لها، أي عبر تكريس المبادئ التي ستكون، حال تحقّقها، الأشد فاعلية في قيادة الناس بحرية – وبالتوافق مع طبيعتهم ونصيحة الأصدقاء والزملاء الآخرين وحثهم، كما يناسبهم بالشكل الأمثل – على منح تلك القيم مواقع محورية في حيواتهم.

ليس من الضروري، كما أعتقد أنه سيقول، أن نرغم الناس على السعي إلى أعمال تحقّق هذه القيم، إذ إنّ الأذى المترتّب على محاولتنا فعل هذا عندما لا تكون مؤسّسات العدالة والحرية في مواقعها الفعلية، سيكون أكبر من الخير. من جهة أخرى، حالما تصبح هذه المؤسّسات في مواقعها، ستتحقّق قيم الكمال بالطريقة الأكثر نجاعةً في الحيوات والتجمعات الحرّة. ضمن قيود المؤسّسات العادلة والحرّة. وتمتلك قيم العدالة والحرية دورًا

خلفيًا أساسيًا، وفي ذلك المعنى، أولوية. سيقول مِل إنه أعطى القيم الكمالية ما تستحقّه.

3 - بخصوص النقطة الثانية - دور المبادئ السيكولوجية لمِل - سأتصوّر الآتي: تتضمّن جميع العقائد الأخلاقية مفاهيم ومبادئ معيارية تتحد مع عناصر السيكولوجيا البشرية والسوسيولوجيا السياسية، علاوة على افتراضات مؤسّساتية وتاريخية أخرى. ليست رؤية مِل استثناء. مع ذلك، إنها تتضمّن افتراضًا معيارًا أساسيًا وحيدًا - مبدأ المنفعة، مع مفاهيمه وقيمه المرافقة له. ويتم إدراك الدور الجوهري لهذا المبدأ في كل مكان، وتسود في مرتبة عالية بوصفها عقيدة غائية في الفصل المتعلّق بمنطق الممارسة، أو الفن، في نهاية كتابه **منظومة المنطق** (*A System in Logic*) (1843).

تؤدّي المبادئ الأولى من سيكولوجيا مِل دورًا جوهريًا، حيث تتسبّب، إذا أخفقت أو فاجأتنا بأنها غير معقولة، في إخفاق رؤيته أو جعلها مضطربة؛ إذ، كما اقترحتُ، هو يعتمد في رده بشكل كبير عليها. مع ذلك، فإن جميع العقائد الأخلاقية تعتمد على السيكولوجيا الأخلاقية الضمنية الخاصّة بها. وليست عقيدة مِل متفردة في هذه الناحية أيضًا.

لم أكن معنيًا كثيرًا بالنجاح الإجمالي لرؤية مِل. بدلًا من ذلك، كان هدفي تفسير كيف استطاع، مع التسليم ببدايته البنثامية الواضحة، أن يتوصل إلى مبادئ عدالة وحرية ومساواة ليست بعيدة بقدر كبير من العدالة كإنصاف، حيث أَمْكَنَ عقيدته السياسية وعقيدته الاجتماعية - عند إبرازهما من رؤيته الأخلاقية الإجمالية - أن تمنحانا مبادئَ ليبراليةٍ حديثةٍ وشاملة.



ملحق

ملاحظات بشأن النظرية الاجتماعية لمِل
[حوالى عام 1980]

أ - ملاحظات تمهيدية: خلفية النظرية الاجتماعية

1 - من الأمور الأساسية لفهم مل أن يدرك المرء **كلًا من** تصوّره عن **رسالته** (vocation) (كـ مُربٍّ للرأي النخبوي العام بهدف تكريس تفاهم كافٍ بشأن المبادئ الأولى للعالم الحديث من أجل العصر العضوي المقبل) والنظرية الاجتماعية الخلفية في ضوء ما اعتبره تطوّرا تاريخيًّا. ويجب أن تُقرأ جميع مقالات **النفعية** (1861)، وعن **الحرية** (1859)، وعن **الحكومة التمثيلية** (1861)، و**إخضاع النساء** (1869) في هذا الضوء.

2 - لكنها ليست كافية بحد ذاتها: تقدّم كتابات أخرى النظرية الاجتماعية بتفصيل أكبر، بخاصة **مبادئ الاقتصاد السياسي** (ط 1، 1848؛ ط 3، 1852) و**منظومة للمنطق** (1843). في العمل الأول، بخاصة الكتاب 2، الفصلان 1-2 (عن الملكية)؛ والكتاب 4، الفصول 1، 6-7 (عن الدولة الثابتة ومستقبل الطبقات العاملة)؛ والكتاب 5، الفصول 1-2، 8-11 (عن دور الحكومة)؛ وفي العمل الآخر، الكتاب 4 (عن منهج العلوم الاجتماعية)، الذي يُعتبر القمة البارزة في عمله **المنطق**. وكذلك، يُنظر **فصول عن الاشتراكية** (1879) والخلفية الأسبق لأصول آرائه، كما في **السيرة الذاتية** (1873) ...إلخ.

ب – الحكومة التمثيلية: بوصفها الحكم الأفضل مثاليًا وهدف التطوّر التقدّمي

1 – تقدّم الفصول الثلاثة الأولى من هذا العمل النظرية الاجتماعية الخلفية لمِل، وهي تستحقّ عناية خاصة. على الرغم من أن الفصول الأخرى تملأ فجوات تفصيلية كثيرة: مثلًا، يستعرض الفصلان 7–8 حجج مِل بشأن بعض أطروحاته المثيرة للجدال بما يتعلّق **بالتمثيل** النسبي للأقلّيات والتصويت التعدّدي لأولئك الأكثر ثقافة (الأمر التنويري هو **أسباب** مل بشأن تلك الأطروحات وكيفية تلاؤمها مع رؤيته الإجمالية). تتّضح المباحث الأساسية عبر مناقشة الحكم المحلّي، الوطنية، الفدرالية وحكومة البلدان التابعة، في الفصول 15–18.

2 – ويتناول الفصل 1 القضية الأساسية المتعلّقة بالمدى الذي تكون فيه صيغة الحكم مسألة خاضعة للاختبار العقلاني. في الفقرات 4–11 يرفض مِل فكرة (بنثام) أن الحكم **وسيلة** لـ **غاية** (وبالإمكان تبنيها بوصفها هكذا) وفكرة (كوليردج) أنه **نموٌ عضوي** ليس خاضعًا للإرادة البشرية. وتشير خلاصته إلى أن مؤسّساتنا، ضمن شروط محدّدة (مطروحة في الفقرتين 8–9) مسألة خيار (الفقرة 11).

3 – تناقش المقاطع 12–14 اعتراضًا أساسيًا على هذه الخلاصة: تحديدًا، أن صيغة الحكم راسخة أساسًا في جميع الأساسيات بفعل **توزيع** عناصر السلطة الاجتماعية، وأن السلطة الأقوى ستحكم السلطة الحكومية: بالتالي، فإن أي تغيير يجب أن يكون **مسبوقًا** بتغيير في توزيع السلطة الاجتماعية. وكرد، يقول مِل أن عقيدته شديدة الغموض عند طرحها؛ ولجعلها أكثر وضوحًا، يعمد إلى تعداد ستة عناصر أساسية للسلطة الاجتماعية: (1) **القوة الفيزيائية** (الأرقام)، (2) **الملكية**، (3) **الذكاء**، (4) **التنظيم**، (5) **امتلاك السلطة الحكومية**، (6) سلطة اجتماعية **فاعلة** منقادة بفعل **رأي عام** فاعل وموحد (ودرجات منه: مثلًا لا [الرأي] السلبي والمشتت). هذه رؤية توازنية عامة عن السلطة الاجتماعية: إنها تعتمد على الترتيب المتغيّر لهذه العناصر.

4 – فلنلاحظ أن حجّة مل، في هذا الفصل والفصليين التاليين، تدعم واقعية وعملية رسالته المعتمَدة كمربّ عمومي: هو يؤكّد، بعد التسليم بترتيب العناصر الاجتماعية للسلطة في عصره (في عهد الانتقال) أن العنصر السادس قد يمتلك وزنًا كبيرًا، وأن أولئك الذين سيحاولون التأثير فيه قد يحقّقون شيئًا بالتالي. قد يتم فعل ذلك **الآن**، لكن ليس **لاحقًا** ربما. تذكروا *On Liberty*, III: 19. يمتلك مل، إذًا، **نظرية** تفسّر عقلانية واجبه.

5 – نُوقِشَت هذه النظرية في وقت سابق في الكتاب 6 المهم من **المنطق**، خصوصًا الفصل 10: يؤكّد مل هنا أن القوانين التي تحكم تعاقب الحالات الاجتماعية يجب أن تسلّم بالحقيقة التاريخية الظاهرة أن التغيّرات الثقافية والاجتماعية **الأساسية** قد سُبقت بتغييرات **فكرية** أُقِرَّت من حالات **سابقة** للتطوّر **الفكري**. وبما أن التغيّر الفكري **مستقلّ** جزئيًا، لا يمكن التغيّر الاجتماعي أن يكون وحيدًا في التغيّرات التي تطرأ على العناصر الأخرى للسلطة الاجتماعية.

6 – أخيرًا، فلنلاحظ أن الفصلين 2–3 من **عن الحكومة التمثيلية** يساعدان في توضيح فكرة مل عن المنفعة بالمعنى الأوسع، أي، بكونها تقدّم «المصالح الدائمة للإنسان ككائن تقدّمي» (*On Liberty*, I: ¶11): تحديدًا، إن الصيغة المثلى من الحكم لتحقيق هذه المصالح هي **الحكومة التمثيلية** (يُقارن *Utilitarianism*, II: ¶¶3-9,11-18; III, especially, ¶8-11; *On Liberty*, III: ¶¶2-9). وتكون النزعة تاريخيًا متجهة نحو الشروط التي تجعل هذا الحكم ممكنًا. إذًا، الاختبار الواسع هو المنفعة: كيف ستفضل المؤسّسات هذه النزعة التاريخية بالشكل الأمثل؟ وما مدى تناسبها مع الحكومة التمثيلية؟ ...إلخ.

ج – مبادئ الاقتصاد السياسي

ملحقةً بـ بعض تطبيقاتها على الفلسفة الاجتماعية:

1 – القول إن مل يدافع عما نسميه رأسمالية عدم التدخل (Laissez-faire Capitalism) هو تحريف بالمطلق، كما أعتقد، وكما يمكن أن يتّضح عبر قراءة

الأقسام المدرجة في أ: 2 أعلاه في **الاقتصاد السياسي**: يطرح مِل في الكتاب 2 قواعد متعلّقة بحيازة الملكية والإرث والوصية ...إلخ التي لا تهدف، بكل تأكيد، إلى المساواة في الملكية، بل إلى منع التركّزات الضخمة والملكية المتضخمة من السريان بتفاوت بين جميع الطبقات عبر الزمن. تستند هذه القواعد إلى النفعية كما تُعرف بمعناها الأوسع (ب: 6 أعلاه). ويناقش الكتاب 5، 1–2 و8–11 على نحو خاص قضية متى وكيف يجب أن يكون الحكم فاعلًا.

2 – في الكتاب 4، يقدم مِل فعلًا **إعادة تأويل** للفكرة الريكاردية بشأن الدولة الثابتة، تُغير مقتضياتها السياسية والاجتماعية بشدة: لا يعتبر أن هذه الدولة **يوم حساب** يجب تجنّبه عبر المراكمة والابتكار المستمرّين لرأس المال، بل كدولة منشودة ينبغي الترحيب بها. يقتطع هذا التحول روح الجماعة لمجتمع رأسمالي حديث بوصفها نموًا دائمًا لرأس المال والثروة: يُنظر الفصول 1، 5–6.

3 – فضّل مِل ما يُسمى اليوم غالبًا الإرادة الذاتية للعامل في الصناعة على الأساسات، المتناغمة مع قدر كبير من رؤيته، التي تشجع المشاركة والناس الفاعلين والنشيطين بشدة. مع أنه يرفض الاشتراكية تحت قيادة الدولة بوصفها بيروقراطية، اعتبر أن الإدارة الذاتية [بين العمال] في الشركات المملوكة من القطاع الخاص ستنجح إذا كانت الأسواق تنافسية. وقد كانت تسويته جزءًا مهمًا من هذه الرؤية (يُنظر *Subjection of Women*, esp. chap. 2).

القسم السادس

ماركس



الفصل السابع عشر
المحاضرة الأولى عن ماركس

رؤيته عن الرأسمالية كمنظومة اجتماعية

§1 - ملاحظات تمهيدية

تاريخا ولادة ماركس ووفاته (1818-1883) يجعلانه معاصرًا تقريبًا لجون ستيورات مِل، الذي كان أكبر منه بـ 12 عامًا (1806-1873). ولد في قرن كان قد أصبح أساسًا مهتمًا بجدّية بالاشتراكية، بما في ذلك أعمال السان سيمونيين، الذين زاملهم مِل في سنواته الأولى.

أحد أبرز إنجازات ماركس أنه، انطلاقًا من خلفية أكاديمية في القانون والفلسفة، اللذين درسهما في جامعة برلين أواخر ثلاثينيات القرن التاسع عشر، لم يتحوّل إلى الاقتصاد ليوضح أفكاره ويعمقها إلا بعد أن بلغ الثامنة والعشرين تقريبًا. وهذه شهادة على مواهبه المذهلة التي نجحت في جعله أحد أعظم شخصيات القرن التاسع عشر في هذا الحقل، وليُصنف بمستوى ريكاردو ومِل، فالراس (Walras) ومارشال. كان باحثًا منعزلًا علَّم نفسه بنفسه. وبينما عرف ريكاردو ومِل اقتصاديين آخرين من المدرسة الكلاسيكية، وشكلوا نمطًا من مجموعة عمل، لم يكن لماركس زملاء مماثلون. ولم يكن فريدريك إنغلز الذي كان زميلًا قريبًا ومشاركًا في التأليف بعد بدايات أربعينيات القرن التاسع عشر، والذي كان شخصًا لا غنى عنه، بشكل ما، لدى ماركس، مفكرًا أصيلًا من وزن ماركس، ولم يكن قادرًا حقيقةً على منحه المساعدة الفكرية التي كان

يمكنه استخدامها؛ إذ إن إنغلز بنفسه قال: «ما ساهمت به... كان ماركس قادرًا على فعله بشكل أمثل من دوني. وما أنجزه ماركس، لم أكن لأحقّقه... كان ماركس عبقريًا؛ أما نحن الآخرين فقد كنا موهوبين في أفضل الأحوال»[1]. ومع التسليم بظروف حياة ماركس، كان إنجازه كمنظّر اقتصادي وسوسيولوجي سياسي عن الرأسمالية استثنائيًا، بل بطوليًا بالفعل.

1 - يمكن تقسيم أعمال ماركس التي سنقرأها كالآتي: **أولًا**، الكتابات الأولى والأكثر فلسفة في أربعينيات القرن التاسع عشر: **عن المسألة اليهودية** (*On The Jewish Question*) (1843)، **والأيديولوجيا الألمانية** (*The German Ideology*)[2] (1845-1846). وثمّة أعمال مهمّة، لكنها ليست مقرّرة هي: **مخطوطات اقتصادية وفلسفية** (*Economic and Philosophic Manuscripts*) (1844) **وأطروحات عن فيورباخ** (*Theses on Feuerbach*) (1845).

ثانيًا، أجزاء من الكتابات الاقتصادية: **رأس المال** (*Capital*)، المجلد 1 (1867) (المسودّة الأولى، 1861-1863)؛ المجلد 2 (1885) (اشتغال عليه في 1868-1870، 1875-1878)؛ المجلد 3 (1894) (المسوّدة الأولى، 1864-1865). عمل مهم لكنه ليس مقرّرًا هو **مساهمة [في نقد الاقتصاد السياسي]** (*Grundrisse*) (1857-1858)[3].

(1) Friederich Engels, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, p. 386.
يعطي تَكَر (Tucker) (يُنظر الهامش رقم 2) إنغلز فضلًا أكبر مما يعطيه هو لنفسه، قائلًا: «كانت موهبته وموهبة ماركس متكاملتين إلى حد بعيد. الماركسية الكلاسيكية مزيجٌ يشكّل عمل إنغلز فيه جزءًا لا يتجزأ»، يُنظر: *Marx-Engels Reader*, Introduction, 4§.

(2) جميع الأعمال المقرّرة موجودة في: Robert C. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader* (New York: W. W. Norton, 1978).

نجد هاتين المقالتين عند تكر في ص 26-52، 147-200. وهذا العمل الأخير المُنتقى هو الجزء الأول فقط من **الأيديولوجيا الألمانية** (*German Ideology*) الموجود في: *Collected Works of Marx and Engels*, vol. 5 (London: Lawrence and Wishart, 1976),

ويتجاوز حجمه 500 صفحة.

(3) من **رأس المال**، المجلد 1، سنقرأ الآتي: الفصل 1، السلع، المباحث 1، 2، 4؛ الفصل 4، الصيغة العامّة لرأس المال، الفصل بأكمله؛ الفصل 6، شراء قوة العمل وبيعها، الفصل بأكمله؛ الفصل 7، عملية البيع وعملية إنتاج فائض القيمة، المبحث 2، ص 357-361؛ الفصل 10، يوم العمل، المبحثان =

ثالثًا، أحد أعمال الكتابات السياسية لماركس: **نقد برنامج غوتا** (*Critique of Gotha Program*) (1875)[4].

2 - إن أهداف مناقشتنا لماركس متواضعة إلى حد كبير، بل حتى بقدر أكثر تواضعًا مما كانت عليه الحال مع مناقشة مِل. سأعتبر ماركس ناقدًا لليبرالية فحسب. مع وضع هذا في الأذهان، سأركز على أفكاره بشأن الحق والعدالة، خصوصًا في تطبيقها على مسألة عدالة الرأسمالية كمنظومة اجتماعية مستندة إلى الملكية الخاصّة في وسائل الإنتاج. إن فكر ماركس واسع المدى، ويقدم صعوبات هائلة. إن فَهْم أفكار **رأس المال** - بمجلداته الثلاثة جميعها - دع عنك التمكّن، مهمّة مضنية. مع ذلك، من الأفضل بقدر أكبر مناقشة ماركس، وإن بإيجاز، من عدم مناقشته على الإطلاق. آمل أن تتشجعوا للعودة إلى فكره ومراجعته بعمق أكبر في وقت لاحق.

عندما أقول إننا سنركّز على نقد ماركس لليبرالية، أعني أننا سنقوّم انتقاداته للرأسمالية كمنظومة اجتماعية، وهي انتقادات قد تبدو فجة عند تطبيقها على ديمقراطية حيازة الملكية كذلك، أو بالقدر ذاته على الاشتراكية الليبرالية. سنحاول الردّ على انتقاداته التي تستلزم كما هو واضح إجابات، على سبيل المثال:

(أ) بشأن اعتراض ماركس على وصف بعض الحقوق والحريات الأساسية - تلك التي يربطها بحقوق الإنسان (والتي صنفناها بأنها حريات الحديثين) - بأنّها تعبّر وتحمي الأنويات المتبادلة للمواطنين في المجتمع المدني لعالم رأسمالي، سنرد أن تلك الحقوق والحريات في ديمقراطية امتلاك ملكية حسنة التنظيم، عند تحديدها على نحو ملائم، ستعبّر وتحمي المصالح ذات الترتيب الأعلى للمواطنين الأحرار والمتساوين بشكل ملائم. ومع أن الملكية في الأصول الإنتاجية مسموحة، لن يكون ذلك الحق حقًا أساسيًا، بل

= 1، 2. هذه الاختيارات كلها موجودة في: Tucker (ed.), *Marx-Engels Reader*,

من: *Capital*, vol. III, the selection in: Tuker, pp. 439-441.

(4) سنقرأ من هذا العمل المبحث 1 فقط، في: *Tucker* (ed.), pp. 525-534.

خاضعًا لاشتراط أن يكون هو، في الشروط القائمة، الطريقة الأكثر فاعلية لتحقيق مبادئ العدالة.

(ب) بشأن الاعتراض على مقولة أن الحقوق والحريات السياسية الأساسية لنظام دستوري شكليةٌ فحسب، سنرد بأنه عبر القيمة المنصفة للحريات السياسية (إلى جانب تفعيل المبادئ الأخرى للعدالة)، قد تُضمَن فرصة عادلة لجميع المواطنين، بصرف النظر عن مواقعهم الاجتماعية، في ممارسة التأثير السياسي. هذه إحدى السمات المساواتية الجوهرية للعدالة كإنصاف.

(ج) بشأن اعتراض ماركس على مقولة أن النظام الدستوري بوجود ملكية خاصة لا يؤمّن سوى ما يسمى الحريات السلبية (تلك التي تتضمّن الحرية في التصرّف من دون وجود عقبات من الآخرين)، سنرد بأن المؤسّسات الأساسية لديمقراطية حيازة الملكية، إلى جانب المساواة المنصفة في الفرصة والمبدأ المختلف، أو مبدأ مشابه آخر، تمنح حماية ملائمة لما تسمى الحريات الإيجابية (تلك التي تتضمّن انتفاء العقبات أمام الخيارات والأعمال الممكنة، التي تُفضي إلى تحقيق الذات)[5].

(د) بشأن الاعتراض على تقسيم العمل في ظل الرأسمالية، سنرد بأن السمات التضييقية والمهينة للتقسيم ينبغي تجاوزها بقدر كبير، حالما يتم تكريس مؤسّسات ديمقراطية حيازة الملكية[6].

لكن، بينما تحاول فكرة ديمقراطية حيازة الملكية الردّ على الاعتراضات المشروعة للمدرسة الاشتراكية، فإن فكرة المجتمع الحسن التنظيم المبني على العدالة كإنصاف مغايرة كليًا لفكرة ماركس بشأن مجتمع شيوعي كامل. يبدو أن هذا المجتمع خارج نطاق العدالة بالمعنى الذي تُتَجَاوَز فيه الأوضاع التي تتسبّب في ظهور مشكلة العدالة التوزيعية، حيث لا يحتاج المواطنون إليه، ولا

(5) يُنظر: Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), Introduction, §2; and the Essay «Two Concepts of Liberty».

(6) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), p. 529; revised edition (1999), pp. 463f.

يكونون معنيين به في الحياة اليومية. بينما تفترض العدالة كإنصاف، بعد التسليم بالحقائق العامّة للسوسيولوجيا السياسية للأنظمة الديمقراطية (حقيقة التعدّدية المعقولة، مثلًا)، أن المبادئ والفضائل السياسية المندرجة تحت العدالة بأنماطها المتعدّدة ستؤدّي دائمًا دورًا في الحياة السياسية العمومية. إن اضمحلال العدالة، حتى العدالة التوزيعية، ليس واردًا، كما أنه ليس مستحسنًا كما يبدو، هذه مسألةٌ مُخادعةٌ، لكنني، على الرغم من الإغراء، لن أستفيض في مناقشتها.

3 - سأراجع اليوم أهداف النظرية الاقتصادية لماركس وتوصيفه للرأسمالية كمنظومة اجتماعية. ليس بوسعنا بالطبع، معاملة هذه المسائل إلا بطريقة ابتدائية ومبسطة. إذا أبقينا في الأذهان أن أهدافنا متواضعة، فربما لن يحصل أي أذى. إن إبداء عناية خاصة لاقتصاد ماركس مبرّر لا لكوني أفرد له موقفًا محوريًا فحسب، بل لأن اقتصاده محوري في توصيفه للرأسمالية كمنظومة هيمنة واستغلال، بالتالي للرأسمالية كمنظومة اجتماعية جائرة. ولفهم ماركس كناقد لليبرالية، يجب أن نحاول إدراك اعتباره أن الرأسمالية جائرة، مع أن أغلبية الليبراليات ليست ملتزمة، بعكس الليبرتارية[7]، الحقَّ في التملّك الخاصّ في وسائل الإنتاج، عمد ليبراليون كثيرون، مثل مِل، إلى الدفاع عن الملكية الخاصّة في تلك الوسائل، لا بالعموم، بل حين تكون مبرّرة ضمن شروط محدّدة.

منقادًا بهذه الاعتبارات في المحاضرات الثلاث عن ماركس، سأحاول تغطية هذه المواضيع:

في المحاضرة الأولى، سأدرس كيف عرض ماركس الرأسمالية كمنظومة اجتماعية، وسأشير بإيجاز شديد إلى ما اعتبره مغزى نظرية العمل بشأن القيمة الخاصّة به وما كانت النية الضمنية لها.

---

(7) للاطلاع على وجهة نظر تحرّرية، يُنظر: Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

في الثانية، سأدرس كيف عرض ماركس أفكار الحقوق والعدالة وسأعرض بإيجاز المسألة - التي نوقشت بكثرة في السنوات الأخيرة - بشأن ما إذا اعتبر أن الرأسمالية كمنظومة اجتماعية جائرة، أو مدانة فحسب في ضوء القيم المغايرة للعدالة، لا المرتبطة بها. الواضح أن ماركس يدين الرأسمالية. لكن القيم الأساسية التي يلجأ إليها لفعل هذا تبدو أقل وضوحًا.

في المحاضرة الثالثة، سأناقش بإيجاز تصوّر ماركس لمجتمع شيوعي كلّي كمجتمع من المنتجين المتجمعين بحرية يُتَجاوَز الوعي الأيديولوجي (أو الزائف)، علاوة على الاغتراب والاستغلال. سأطرح السؤال المتعلّق بما إذا كان المجتمع الشيوعي الكلّي، بحسب ماركس، مجتمعًا خارج نطاق العدالة، وما إذا كان لا يزال ثمّة دور جوهري لفكرة الحقوق.

من الواضح، كما كانت عليه الحال مع مِل، أن بوسعنا تغطية قدر ضئيل فحسب من فكر ماركس. ولعل هذا سبب لعرض عمله من وجهة نظر واحدة: تحديدًا، كنقد لليبرالية. وإن القيام بهذا سيمدنا بطريقة تنويرية لالتقاط القوة العظيمة لعقيدته.

4 - دعوني أُدْلِ بتعليق مختصر بشأن أهمّية ماركس قبل أن نتابع حديثنا. قد يُعتقَد، مع انهيار الاتحاد السوفياتي حديثًا، أن الفلسفة والاقتصاد الاشتراكيين الخاصين بماركس فقدا أهمّيتهما اليوم. أؤمن بأن هذا سيكون خطأً كبيراً لسببين في الأقلّ:

السبب الأول هو أنه على الرغم من أن اشتراكية مركزية السلطة، كالتي كانت تحكم الاتّحاد السوفياتي، قد ضعفت صدقيتها - في الحقيقة، هي لم تكن عقيدة معقولة قط - لا ينطبق الأمر ذاته على الاشتراكية الليبرالية. لهذه الرؤية المنيرة والقيمة أربعة عناصر:

(أ) نظام سياسي ديمقراطي دستوري، بوجود قيمة منصفة للحريات السياسية.

(ب) منظومة من الأسواق التنافسية الحرّة، مع ضرورة أن تكون مضمونة قانونيًا.

(ج) مخطّط من الأعمال المملوكة للعمال، أو ذات ملكية عامّة عبر أسهم البورصة، جزئيًا، يديرها مديرون منتخبون أو مختارون ضمن الشركة.

(د) منظومة ملكية تكرّس توزيعًا واسع الانتشار ومتساويًا، بهذا القدر أو ذاك، لوسائل الإنتاج والموارد الطبيعية[8].

بالطبع، يستلزم هذا كله توضيحًا أشد تعقيدًا بكثير. أنا، ببساطة، أذكركم بالأساسيات القليلة هنا.

السبب الآخر لاعتبار الفكر الاشتراكي لماركس مهمًا، أن لرأسماليةِ عدم التدخل عللًا خطرة، ينبغي الإشارة إليها وإصلاحها بطرائق أساسية. يمكن الليبرالية الاشتراكية، علاوة على رؤى أخرى، أن تساعد في تصفية أذهاننا، حيث نتبين كيفية إنجاز هذه التغييرات بالشكل الأمثل.

§2- سمات الرأسمالية كمنظومة اجتماعية

1 - كانت المجتمعات التي درسها ماركس مجتمعات طبقية كما سمّاها. وهي مجتمعات يكون فيها الفائض الاجتماعي - الناتج الإجمالي لفائض العمل، أو العمل غير المأجور[9] - مخصّصًا لطبقة واحدة من الأشخاص بفضل مواقعهم في المنظومة الاجتماعية. على سبيل المثال، في مجتمعات العبيد، كمجتمعات الجنوب ما قبل الحرب الأهلية، كان عمل العبيد تحت تصرف الحاكم كمالك؛ وكان فائض العبيد أو العمل غير المأجور - سأعود إلى هذا التعريف وتفاصيل أخرى لاحقًا - والمنتَج الذي ينتجونه ملكًا للحاكم. في المجتمع الإقطاعي، كان فائض عمل الرقيق مخصصًا للّورد الذي يملك هؤلاء الرقيق، والذي كان الرقيق ملزمين العملَ في حقوله عددًا محدّدًا من

(8) للاطلاع على هذه الجوانب، يُنظر: John Roemer, *Liberal Socialism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994).

(9) الفائض أو العمل غير المأجور هو العمل الذي يكون العامل مُلزَمًا فعلَه خارج نطاق القدر المطلوب لإنتاج السلع الضرورية لدعم نفسه وعائلته. وإنه لا يضيف شيئًا إلى استهلاكه ومعيشته؛ بل إن الآخرين - اللوردات الإقطاعيين، مالكي العبيد، أو الرأسماليين - هم من يكسبون بدلًا منه.

الأيام كل سنة. كان هذا عملًا قسريًا: ما كان ينتجه الرقيق في حقول اللّورد كان ملكًا له.

ثمّة مثالان يبينان بوضوح البنى المؤسّساتية التي تمكّن طبقة محدّدة من الناس – مالك العبيد واللّوردات – من الاستيلاء على فائض عمل الآخرين وتملّكه. كان بوسعهم فعل ذلك بفضل مواقعهم في المنظومة الاجتماعية. بحسب ماركس، من بين الوحدات الأساسية الجوهرية في التحليل نجد الطبقات، معرفة وفقًا للمنظومة الاجتماعية الكلّية كصيغة إنتاج، حيث تمتلك فيها موقفًا دقيق التحديد وتؤدّي دورًا اقتصاديًا.

2 – يدرس ماركس الرأسمالية كمجتمع طبقي في المعنى المحدّد عنده. هذا يعني، بالنسبة إليه، أن ثمّة طبقة من الأشخاص في المجتمع الرأسمالي قادرة على الاستيلاء على فائض عمل الآخرين بفضل موقعها في البنية المؤسّساتية. بالنسبة إليه، الرأسمالية منظومة هيمنة واستغلال كالعبودية والإقطاع.

ما يجعل الرأسمالية مميّزة أنها بالنسبة إلى الذين يتّخذون قراراتهم ويوجهون أفعالهم وفقًا لمعاييرها، لا تبدو منظومة هيمنةٍ واستغلال. كيف يُعقل هذا؟ كيف يمكن أن تكون الهيمنة وكذلك الاستغلال ضبابيّين؟ يطرح هذا السؤال صعوبةً: يعتقد ماركس أننا نحتاج إلى نظرية تفسّر سبب ضبابية سمات هذه المنظومة وكيف تغيب عن النظر، لكنني سأتابع النقاش.

3 – الآن، بالنسبة إلى تفاصيل الرأسمالية كمنظومة اجتماعية كما يدركها ماركس:

أولًا، الرأسمالية منظومة اجتماعية مقسّمة إلى طبقتين متمايزتين ومستنزفتين على نحو متبادل، الرأسماليون والعمال. هذا تصوّر مبسّط بالطبع. ويمكن تعقيده بشكل ملائم عبر إضافة طبقات أخرى – مالك الأرض، البرجوازية الصغيرة – مع تحول السياق. وهنا دعونا نتابع مع التصوّر البسيط.

(أ) يمتلك الرأسماليون جميع وسائل (أدوات) الإنتاج ويسيطرون عليها، علاوة على جميع الموارد الطبيعية (الأرض، المعادن ...إلخ). لكن في

الرأسمالية ليس ثمّة عبودية. وإن العامل الوحيد من عوامل الإنتاج الذي لا يملكه الرأسماليون هو قوة عمل الناس الآخرين، أي قدرة الناس على العمل. عامل الإنتاج هذا ملك للعمال أنفسهم، على الصعيد الفردي.

(ب) بهدف ممارسة قوة عملهم وتطبيقها، التي هي العامل الوحيد من عوامل الإنتاج الذي يمتلكه العمال، يجب أن يمتلك العمال حرية وصول، وأن يكونوا قادرين، على استخدام وسائل الإنتاج المملوكة للرأسماليين. من دون هذه الوسائل، لن يكون عملهم مُنتِجًا.

4 – السمة الثانية للرأسمالية هي وجود منظومة من الأسواق التنافسية الحرّة. يُباع نتاج صناعات البضائع الاستهلاكية إلى أصحاب البيوت في أسواق للبضائع الاستهلاكية. ثمّة أيضًا أسواق لعوامل الإنتاج يمكن فيها شراء تلك العوامل من رأسماليين آخرين، أو من مالك أراضٍ إن أضفنا الطبقة المالكة للأراضي. وهناك أخيرًا، سوق عمل، حيث يمكنُ الرأسماليين استئجار قوة العمل من العمال. تنتقل عوامل الإنتاج والرساميل بحرية ضمن هذه الأسواق، وبشكل محدّد، تتدفّق الرساميل إلى الصناعات بالمعدّل الأقصى للفائدة ما يميل إلى تكريس معدّل موحد للفائدة في جميع الصناعات.

(أ) في **مساهمة** (*Grundrisse*)، يشير ماركس إلى الرأسمالية بوصفها منظومةَ استقلالية شخصية، بالتعارض مع الإقطاعية التي كانت منظومةَ تبعيةٍ شخصيةٍ[10]. وتبيّن مؤسّسة الرقّ والعبودية ما تعنيه منظومة التبعية الشخصية. وكما رأينا سابقًا، إن الرقيق والعبيد ملكٌ للّورد أو مالك العبيد بطرائق متعدّدة. على سبيل المثال، الرقيق ليسوا أحرارًا في التنقل، بل هم مرتبطون بأرض اللّورد، ويجب عليهم أن يعملوا أيامًا كثيرة جدًا سنويًا باسم اللّورد، حيث يصبح نتاج عملهم ملكًا للّورد. في هذه الحالة، يقول ماركس إن حقيقة (فائض) العمل غير المأجور ومعدّله واضحان وجليان.

---

(10) *Grundrisse*, Pelican edition, pp. 156-165, cf. 158.

ويُنظر كذلك: *Capital*, vol. I, chap. 1: §4. (Tucker, (ed.), p. 325; also p. 365).

ما يعنيه هو أن اللّورد والرقيق يعرفون عدد الأيام التي يكون فيها الرقيق ملزمين العملَ في حقول اللّورد، كما يعرفون معدّل الاستغلال، كما تُظهره نسبة الأيام التي يعمل فيها الرقيق لمصلحة اللّورد إلى الأيام التي يعمل فيها الرقيق لأنفسهم. لو كان الرقيق يعرفون العدّ لعرفوا نسبة الاستغلال. إنها جلية للنظر.

فلنسمِّ هذه النسبة s/v. إنها تساوي العمل المطلوب/ فائض العمل. كما تساوي أيضًا الساعات التي يعمل فيها الرقيق لمصلحة اللّورد/ الساعات التي يعمل فيها الرقيق لأنفسهم ولعائلتهم. وغالبًا ما يتبيّن كذلك أنها تساوي معدّل الاستغلال. سنستفيض بشأن هذا لاحقًا.

(ب) وعلى العكس، إن الرأسمالية منظومة استقلالية شخصية لأن العمال أحرار في القيام بعمل آخر، كما أن اتّفاق الأجور المبرم في السوق يُعتبَر بشكل جلي، عقدًا بين وكلاء اقتصاديين أحرار ومستقلّين. ويعتبر هؤلاء الوكلاء كلهم محميين بمنظومة قانونية تضمن حرية التعاقد وتنظّم شروط الاتفاقات المُلزمة.

بحسب ماركس، السمة البارزة للرأسمالية أنها على الرغم من حقيقة اعتبارها منظومة اجتماعية باستقلالية شخصية، وأسواق تنافسية حرة مع حرية تعاقد، لا تزال منظومة تتضمّن فائض عمل أو عملًا غير مأجور (أو فائض قيمة، أي قيمة ما ينتجه فائض العمل). وكانت المشكلة بالنسبة إليه: كيف كان ذلك ممكنًا؟ وكيف يحدث ذلك بطريقة خفيّة تحت سطح التعاملات اليومية للمنظومة الاقتصادية؟

يبين مثال بسيط ما يعنيه ماركس. في الرأسمالية، يتقاضى العمال، أجر يومٍ (12 ساعة) أنموذجي، مثلًا. يستعير الرأسمالي أو يستأجر قوة عملٍ (Arbeitskraft) العامل، فتُستخدم عندئذٍ بهذا القدر أو ذاك من الشدة، أو فترة أطول إذا زِيدَت ساعات اليوم الأنموذجي. والآن، ثمّة سمة فريدة لقوة العمل، كما يعتقد ماركس، هي أنها كانت عامل الإنتاج الوحيد الذي سينتج، في حال كانت تعمل، قيمة أكبر مما أخذته لصون نفسها عبر الزمن. بينما كانت باقي العوامل تضيف القيمة ذاتها التي تأخذها لتطويع نفسها في المقام الأول.

بمقدورنا القول: إن قوة العمل مبدعة وحدها، ومن الواضح وجوب وجود عامل واحد مماثل في الأقلّ. وإلا، فإن المنظومة الاقتصادية لن تنمو عبر الزمن.

يتّضح ذلك كله في ظلال إقطاع، مع أيام العمل القسري في أرض اللّورد، كما تتّضح كذلك في العبودية. لكن لا يملك العمال في الرأسمالية أي طريقة للإفصاح عن عدد ساعات العمل الضرورية لصونهم، وكمية فائض العمل التي ستذهب لمصلحة الرأسمالي؛ إذ إن الترتيبات المؤسّساتية تُخفي هذه الحقيقة. بالتالي، فإن السمة المميّزة للرأسمالية، بالتعارض مع العبودية والإقطاعية، هي أن استخلاص فائض العمل أو العمل غير المأجور ليس جليًّا فيها. فالناس غافلون عن حدوثه ولا يمتلكون أي فكرة عن معدّله[11].

بذلك، فإن أحد أهداف **نظرية العمل بشأن القيمة** الخاصّة بماركس، هو محاولة تفسير كيفية إمكان وجود فائض العمل في منظومة من الاستقلالية الشخصية، وكيفية إخفاء فائض العمل هذا ومعدّله عن النظر.

5 - السمة الثالثة للرأسمالية هي أن نمطَيْ الوكلاء الاقتصاديين - الرأسماليين والعمال - يمتلكان أدوارًا وأهدافًا مختلفة في المنظومة الاجتماعية كأسلوب إنتاج:

(أ) يتمثّل دور الرأسماليين وهدفهم عبر دورة *M-C-M (حيث *M<M وحيث M = المال وC = السلع). هذا يمثل حقيقة أن الرأسماليين يستثمرون رساميل سائلة بقيمة M في الآلات والموادّ وبدفعات مسبقة إلى العمل (بشكل طعام، مؤن، معدات، وما إلى ذلك) بهدف إنتاج مجموعة سلع (ناتج) يُباع مع ربح. (*M<M، عادة).

(ب) يتمثّل دور العمال وهدفهم عبر دورة *C-M-C، حيث قيمة C تساوي عادة قيمة *C. وهذا يمثل حقيقة أن العمال يوافقون على العمل، وينتجون

---

(11) بشأن هذا يُنظر الفقرة من: *Capital*, vol. I, chap. 10 :§2 in: Tucker (ed.), p. 365.

بالتالي، بهدف الاستخدام، أي يعمل العمال كي يشتروا بأجورهم السلع اللازمة لصون أنفسهم - للمحافظة على قوة عملهم - ولإعادة إنتاج أنفسهم عبر دعم عائلاتهم وأطفالهم.

6 - السمة الرابعة للرأسمالية هي عاقبة للاختلافات السابقة في الأدوار والأهداف الاجتماعية للرأسماليين والعمال. تتمثّل هذه السمة في أن الدور الاجتماعي للرأسماليين يجب ادّخاره: أي مراكمة رأس المال الحقيقي وبناء قوى الإنتاج في المجتمع - مصنعه، آلياته ...إلخ - عبر الزمن.

(أ) $M<M^*$ في دورة الرأسماليين تعبر عن حقيقة أن الرأسماليين موجودون في موقع يتيح لهم بناء رؤوس أموالهم الحقيقية مراكمتها. إن الرأسماليين هم من يدّخرون. وإن الادّخار الصافي الحقيقي الإجمالي المملوك من الرأسماليين كافة هو وسائل الإنتاج المتراكمة للمجتمع: الآلة، المصنع، الأرض المحسنة (مجدّدًا المتاحة لمالكي الأراضي) ...إلخ. بذلك، في منظومة اجتماعية رأسمالية، إن الرأسماليين، فرديًا وعبر التنافس في ما بينهم، هم الذين يتّخذون قرارات المجتمع بشأن كل من كمية الادّخار الحقيقي (الاستثمار في كل فترة زمنية واتجاهها. كل هذا يحدّد ماهية الصناعات وطرائق الإنتاج التي ستُوزَّع، وتلك التي سيُسمح لها بالتدهور).

(ب) الهدف الذاتي للرأسماليين - أي ما يهدفون إليه وما يدور في أذهانهم - في استثمار رساميلهم ليس الربح فحسب، بل الربح الأقصى. ومع أن مستوى استهلاك الرأسماليين أعلى بقدر معقول من ذلك الخاص بالعمال، فإن الرأسماليين لا يكافحون - في المرحلة العليا من الرأسمالية حين تُنجز دورها التاريخي - في اتجاه مستوى أعلى وأعلى من الاستهلاك.

(ج) والسبب في عدم فعلهم ذلك هو أن الوضع التنافسي للرأسماليين مقابل رأسماليين آخرين (شركات مقابل شركات) يدفع الرأسماليين إلى الادّخار والابتكار. وإلا فإن شركاتهم ستنهار ولن يعودوا رأسماليين. إذًا، الرأسماليون كأفراد ليسوا متبطلين عمومًا: غالبًا ما يديرون شركاتهم ويشرفون عليها ويساعدون في إدارتها. لقاء هذا، يتقاضون أجور الإدارة، التي لا تُحتسب

كربح. ويهتم ماركس بأصل الربح الصافي الذي يتقاضاه الرأسماليون ومصدره لمجرّد اعتبارهم مالكي وسائل الإنتاج.

(د) بوسع الرأسماليين أداء الدور الاجتماعي القائم على بناء رأس المال الحقيقي بسبب مواقعهم كمالكين لوسائل الإنتاج والموارد الطبيعية ...إلخ، عدا قوة العمل. وتمكّنهم مواقعهم الاجتماعية من التحكّم في اتجاه الاستثمار، وتنظيم الإنتاج، وعملية العمل عمومًا، ومن امتلاك المنتج، الذي بوسعهم بيعه لاحقًا بفائدة، وهكذا دواليك، مع استمرار التراكم.

إن ممارسة هذه الامتيازات كلها في امتلاك وسائل الإنتاج جزء جوهري من الرد المهيمن للرأسماليين، لا في الشركة فحسب، بل في المجتمع ككل (كما في تحديد اتجاه الاستثمار، مثلًا).

(هـ) أخيرًا، يتبقى إضافة أمر العمال، أن العمال لا يدّخرون شيئًا طوال حيواتهم بأكملها؛ إن ادّخارهم استهلاك مؤجّل (كالادّخار من أجل شيخوختهم، مثلًا). وعند حساب الناتج الإجمالي للعمال ككل، سيكون الادّخار الصافي مساويًا للصفر: ما يدّخره العمال الشبّان سينفقه العمال العجائز. (هنا بافتراض أن عدد السكّان العاملين ثابت).

7 – السمة الخامسة للرأسمالية، واضحة من السمات السابقة، هي أن الطبقتين (في الأنموذج البسيط) تمتلكان مصالح متعارضة علاوة على أدوار متمايزة في المنظومة الاجتماعية. في المظاهر الأخيرة من الرأسمالية، عندما تكون فترتها العليا هي الماضي، ستصبح هاتان الطبقتان عدوتين على نحو متزايد، وسيصبح النزاع الاجتماعي أكثر وضوحًا واستمرارًا. وسيُفضي هذا إلى نظرية الانهيار الخاصّة بماركس.

§3 – نظرية العمل بشأن القيمة

1 – حتى الآن، بالكاد قلت شيئًا عن نظرية العمل بشأن القيمة. وبلا شك سيصدمكم هذا بوصفه غريبًا، إذ إن النظرية مترافقة مع اسم ماركس. في أيّ

حال، أعتقد أن من الأفضل بدايةً، أو للتنوير في الأقلّ، مراجعة السمات الأساسية للرأسمالية كنظام اجتماعي كما تناولها ماركس، وأن نعطي مغزى ما لسبب أنها بدت بالنسبة إليه منظومة هيمنة واستغلال. في ذلك السياق تحديدًا، كما أعتقد، يمكن فهم مغزى نظرية العمل بشأن القيمة الخاصّة به بكل سهولة.

بمقدورنا اعتبار أن نظرية العمل بشأن القيمة تقول أمورًا عدة. إنها تقول **أولًا**، إن القيمة الإجمالية المضافة في مجتمع منتج السلع هي وقت العمل الاجتماعي الإجمالي المُستغرَق. **ثانيًا**، إنها تقول إن فائض القيمة الإجمالي يناظر الزمن الإجمالي للعمل غير المأجور. وهنا سيكون العمل غير المأجور عملًا غير ضروري[12]، إذ إن عوائده لا يتقاضاها العامل.

وتشير فكرة ماركس إلى أنه، من وجهة نظر المجتمع ككل، سيكون العمل البشري المُحتمَل لأعضائه كافة عامل إنتاج ذا مغزى اجتماعي خاص. إنه خاص لكونه لا يؤخذ في الاعتبار بالطريقة ذاتها التي تؤخذ فيها العوامل غير البشرية للإنتاج، كالأرض والموارد الطبيعية، وقوى الطبيعة، والأدوات والآلات وما إلى ذلك. وتكون هذه الأمور الأخيرة نتيجة لعمل سابق. كذلك، يكون العمل البشري خاصًا لكونه عامل إنتاج يتميّز به المجتمع على نحو منفرد. ومن وجهة النظر الأكثر جوهرية، يُنَظِّم المجتمع البشري، حيث يمكن البشر إنتاج وإعادة إنتاج أنفسهم عبر الزمن من خلال وسائل عملهم البشري الجمعي، منتفعين خلال هذا الوقت من موارد الطبيعة وقواها الواقعة تحت سيطرة المجتمع.

والآن، ثمّة حقيقة بشأن المجتمعات الطبقية وهي أن القيمة الإجمالية المضافة لا يتقاسمها الذين أنتجوها فحسب، بل إن الحصص الكبيرة يتقاضاها كذلك الذين لم يؤدّوا أي عمل على الإطلاق، أو الذين تفوق حصصهم بكثير ما يستحقّه زمن عملهم. إن كيفية حدوث هذا في مجتمع عبودي أو إقطاعي جلية للنظر. لكن، كما أسلفنا، يعتقد ماركس أنها مخفية عن النظر في الرأسمالية؛ لذا

---

(12) العمل غير المأجور «غير ضروري» ما دام العمال لا يحتاجون (ولا يتقاضون بالتالي) إلى تقاضي الأجور لشراء، كما يقول رولز أعلاه، «السلع الضرورية لصون أنفسهم - المحافظة على قوة عملهم - وإعادة إنتاج أنفسهم عبر دعم عائلاتهم وأطفالهم». (المحرّر)

نحن بحاجة إلى نظرية، كما يعتقد، في شأن كيفية حدوث هذا في منظومة استقلالية شخصية يُتَّفَق بشأن العقود بين وكلاء اقتصاديين أحرار ومتساوين على نحو جلي.

2 – إن مغزى نظرية العمل بشأن القيمة هو النفاذ تحت السطح الظاهري للنظام الرأسمالي، وتمكيننا من تتبع مسار إنفاق زمن العمل وتمييز الأجهزة المؤسّساتية المتعدّدة التي يُقتَطَع من خلالها فائض العمل أو العمل غير المأجور من الطبقة العاملة، وحجم الكميات. لا ينصبّ اهتمام ماركس على كيفية نشوء الدخول غير المعتمدة على الأجر وكيف يُعَاد توزيعها وإخفاؤها عن النظر فحسب، بل هو يرغب كذلك في معرفة تفاصيل هذه العمليات الخفية، وما إذا كان بالإمكان تحديد قيمة تدفقات زمن العمل.

توجد إجابة ماركس عن كيفية نشوء الدخول غير المعتمدة على الأجر في المجلد الأول من **رأس المال**. هو يعتقد أنه إذا بقي الرأسماليون، كطبقة، يمتلكون وسائل الإنتاج بوصفها ملكية خاصة لهم، سيكون بمقدورهم اقتطاع كم محدّد من فائض العمل أو العمل غير المأجور. يجب على العمال، كما كانوا أساسًا، أن يدفعوا رسمًا – هو فائض عملهم – ولاستخدامهم تلك الأدوات الإنتاجية. في المجلد الثالث من كتابه **رأس المال**، يفسّر ماركس كيف يُقتَطَع الفائض الإجمالي ومن ثم إعادة توزيعه كفائدة، حصة، وإيجار بين مطالبين متعدّدين: إلى مالك الأراضي على شكل إيجار وإلى مُقْرضي الأموال على شكل حصة. وفي هذه الحالة أيضًا، حيازة الملكية أمر جوهري. قد يكون الذين يمتلكون قطعًا خصبة من الأرض أو الموارد الطبيعية، أو من لديهم مبالغ سائلة، قادرين على جعل الرأسماليين يتخلّون عن قسم من أرباحهم على شكل إيجار للانتفاع من الأرض، أو على مبالغ فائدة لقرض. يقتطع الرأسماليون العمل غير المأجور من العمال، فيما يقتطع مالك الأراضي والمُقرضون، من الرأسماليين، جزءًا من فوائدهم. يتم استغلال المستغلين بدورهم. **كلهم آكلو لحوم بشر!** (Cannibals All!) كما يصرّح عنوان فيتزهيو (Fitzhugh)[13].

(13) هذا هو عنوان الكراس الشهير الداعم للعبودية لجورج فيتزهيو في عام 1856، حيث يحاجُّ أن العبيد السود في الجنوب هم الناس الأكثر حرية في العالم.

3 - إذا كان هذا صحيحًا (هنا سأحتذي بباومول)[14]، فاهتمام ماركس ليس منصبًّا على نظرية السعر؛ إذ إنه يعرف تمام المعرفة أن الأسعار يمكن تفسيرها وفقًا للمخزون والمطالبة بمنظومة أسواق تنافسية ومن دون استخدام قيم العمل.

كما أن نظرية العمل بشأن القيمة الخاصّة بماركس ليست نظرية عن السعر العادل مثل نظرية السعر للسكولائيين الأواخر الذين كانوا معنيين بفكرة وجود سعر عادل (أو منصف). وخلصوا إلى أن السعر العادل (أو المنصف) هو السعر التنافسي ضمن شروط ملائمة ومحدّدة للسوق، مثل غياب الاحتكار أو المجاعة أو الجفاف.

يقول ماركس إن «الانتفاع من شيء ما يجعل له قيمة استخدام». لكن «قيم الاستخدام لا تصبح واقعًا إلا عبر الاستخدام أو الاستهلاك: كما أنها جوهر الثروات كلها» (Tucker, *Marx-Engels Reader*, p. 303). الآن، لا يؤكّد ماركس أن العمل هو مصدر جميع الثروات المادّية - أو قيم الاستخدام الناتجة من العمل. هو يرفض هذه الفكرة صراحةً، بالقول: «قيم الاستخدام... هي توليفات لعنصرين - المادّة والعمل. إذا أقصينا العمل المفيد المنفَق عليهما، سيترك أساس مادي دائمًا، تتيحه الطبيعة من دون مساعدة الإنسان». ويعمل الإنسان «كما تعمل الطبيعة، أي عبر تغيير شكل المادّة» (Tucker, p. 309).

أخيرًا، لا يعتبر ماركس أن الاستغلال ينشأ من علل السوق أو من حضور عناصر احتكار القلّة[15]؛ إذ إن مغزى نظرية العمل بشأن القيمة، الخاصّة به، هو الإظهار، من بين أشياء أخرى، أن الاستغلال موجود في المجتمع الرأسمالي، حتى ضمن منظومة تنافسية تامة. هو يريد تسليط الضوء - التوضيح للجميع كي يرى - على الطريقة التي يبقى فيها النظام الرأسمالي، حتى عندما يكون تنافسيًا

---

(14) W. J. Baumol, «The Transformation of Values: What Marx 'Really' Meant (An Interpretation),» *Journal of Economic Literature* (1974).

(15) يُعثر على وجهة نظر كهذه في: A. C. Pigou, *The Economics of Welfare* (London: Macmillan, 1920).

كليًا، وحتى عندما يحقّق كليًا تصوّر العدالة الأكثر ملاءمة له، منظومة اجتماعية جائرة من الهيمنة والاستغلال. هذه النقطة الأخيرة جوهرية - يودّ ماركس القول إنه، حتى المنظومة الرأسمالية العادلة على نحو تام، أي العادلة تحت الأضواء الخاصّة بها وبحسب تصوّر العدالة الأكثر ملاءمة لها، هي منظومة استغلال. إنها تستبدل الاستغلال الإقطاعي بالاستغلال الرأسمالي[16]. في الجوهر، هما متطابقتان. وهذا ما يُفترض بنظرية العمل بشأن القيمة إظهاره.

4 - ينبغي أن أقول الآن إنني لا أعتقد أن نظرية العمل بشأن القيمة ناجحة. في الحقيقة، أعتقد أنه كان يمكن طرح آراء ماركس على نحو أفضل من دون استخدام هذه النظرية على الإطلاق. وعبر قول هذا، أنا أقبل برؤية مارغلين (Marglin)، وكثير من الاقتصاديين الماركسيين الآخرين الحاليين، الذين لا يعتبرون نظرية العمل بشأن القيمة منطقية أو جوهرية، بل إنها قاصرة أحيانًا؛ وهي، في أحيان أخرى فائضةٌ، حتى عندما تكون كافية[17].

المغزى الحقيقي لنظرية العمل بشأن القيمة معني بالجدال الأساس بشأن طبيعة المُنتَج الرأسمالي. على النقيض من الرؤية النيوأرثوذكسية المهيمنة، التي تشدّد على تكافؤ المزاعم بشأن الأرض ورأس المال والعمل، بالتالي تكافؤ مزاعم مالكي الأراضي، الرأسماليين، العمال، يقدم ماركس الدور المحوري والأساس للطبقة العاملة ضمن الأسلوب الرأسمالي للإنتاج بصفته مماثلًا لما كان ضمن الأساليب المماثلة السابقة. يقوم هدف النظرية على إبراز السمات الأساسية للرأسمالية كأسلوب إنتاج مخفي عن النظر بفعل تماثل الرأسماليين في علاقات التبادل في السوق. وقد كان هذا كله، عبر تقديم ما فكر فيه ماركس، أساسًا علميًا حقيقيًا لإدانة الرأسمالية كمنظومة هيمنة واستغلال[18]. سنعود إلى هذه النقطة في المحاضرة التالية عند مناقشة ماركس للعدالة.

(16) *Capital*, vol. I, chap. XXVI: ¶¶5-7, in: Tucker (ed.), p. 433.

(17) يُنظر: Stephen A. Marglin, *Growth, Distribution and Prices* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984), pp. 462f.

(18) يُنظر: Ibid., pp. 463, 468.

5 – مع قول هذا، أختم بتعليق عن قوة العمل: كان ماركس فخورًا بالتمييز الذي وضعه بين قوة العمل والعمل، أو استخدام قوة العمل. اعتقد أن هذا التمييز ساعده في تفسير كيفية بروز الربح في منظومة سوق حرة من التبادلات غير القسرية، حيث يتم، في كل سوق، مبادلة قيم متساوية بقيم متساوية.

أكد (ضمن افتراضات المجلد 1) أن الرأسمالي، عبر استئجار العامل، يسدّد للعامل القيمة الكلّية لقوة عمل العامل. وهذا يعني، كما رأينا، أن العامل يتقاضى أجرًا يعادل زمن العمل اللازم اجتماعيًا لإنتاج قوة عمله. خلال يوم عمل، هذه هي الكمية التي تغطي رزق العامل وحصوله على لباس جيد، وغيرها من المصروفات. باختصار، يغطي أجر العامل ما هو ضروري اجتماعيًا لتمكين العمال من إنتاج وإعادة إنتاج أنفسهم عبر الزمن.

إن تمييز قوة العمل من استخدام قوة العمل مُناظِر لتمييز الآلة (قطعة معدات من رأس المال) من استخدام الآلة (لهدف محدّد في فترة محدّدة من الزمن). يستأجر الرأسماليون، عبر تشغيل العمال، آلات بشرية. وصف فالراس الإنسان الذي يُعتبر ماكينة بأنّه «رأسمال شخصي». وغالبًا ما يوصَف التعليم والتدريب بالاستثمار في «رأس المال البشري». يتفاوت مقدار إمكان استخدام الرأسمالي للماكينة البشرية، وماهية ما يمكن الرأسمالي أن يجعل العامل ينفذه في عملية عمل خلال يوم عمل. في شتّى الأحوال، دفع الرأسمالي قيمة يوم كامل للماكينة. وإن تشغيل العامل أمر يستحقّ العناء لأن قوة العمل تمتلك القدرة على إنتاج قيمة أكبر مما تأخذه لإنتاج قوة العمل بحد ذاتها. هذه هي النقطة الجوهرية[19].

ملحق: المحاضرة الأولى عن ماركس

1 – الآن، من أجل بضعة تعريفات وملاحظات لتوضيح نظرية العمل بشأن القيمة. سنقرأ الآتي من الجزء الأول من **رأس المال** (هذه المختارات كلها موجودة في Tucker, *Marx-Engels Reader*).

(19) ثمّة صعوبة هنا: إذا كان العمل وحده خلاقًا، فلِمَ لا يرفع الرأسماليون سعر العمل باستمرار إلى أن تبلغ الأرباح صفرًا فحسب؟ بشأن هذا، يُنظر: Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis* (Oxford: Oxford University Press, 1954), pp. 650f.

الفصل 1: السلع، المباحث 1، 2، 4؛

الفصل 4: الصيغة العامّة لرأس المال؛ الفصل بأكمله؛

الفصل 6: شراء قوة العمل وبيعها، الفصل بأكمله؛

الفصل 7: عملية العمل وعملية إنتاج فائض القيمة، المبحث 2، ص 357-361؛

الفصل 10: يوم العمل، المبحثان 1 و2؛

من المجلد الثالث من **رأس المال**، المختارات موجودة في Tucker, pp. 439-441.

2- الإحالات: (في Tucker) إلى تعريفات متعلّقة بنظرية العمل بشأن القيمة: السلعة معرفة: 306 وما بعدها.

قيمة السلعة تعادل زمن العمل الإجمالي الضروري اجتماعيًا لإنتاجه: 305-307.

زمن العمل الضروري اجتماعيًا: 306.

العمل المجرّد مقابل الملموس: 310.

العمل البسيط: 310.

العمل البسيط كعمل لا يتطلّب براعة: 311.

العمل الذي يتطلّب براعة كعمل بسيط مضاعَف: 310.

قوة العمل معرفة: 336.

قيمة قوة العمل معرفة: 339.

3 - مخطّط: بالارتباط مع الفصل 10، المبحث 1، ص 361-364 (يُنظر الجدول (17-1)).

عمل ضروري مقابل الفائض العمل: 361-364.

قيمة الفائض: 351.

قيمة الفائض المطلقة والنسبية: 418.

4 - تعريف:

قيمة كتلة سلع = القيمة المضافة عبر: C+V+S، حيث:

C = رأس المال الثابت (آلات، مواد خام ...إلخ).

V = رأس المال المتغيّر (أجور أو عمل مأجور).

S = عمالة فائضة (عمل غير مأجور).

وبما أن الآلات والمواد الخام لا تضيف أي قيمة، وأن الأجور تُدفَع لقاء العمل الضروري، فإن قيمة الفائض الإجمالية هي نتاج فائض العمل الإجمالي.

الجدول (17-1)
مخطّط «رأس المال»

زمن العمل المأجور	زمن العمل غير المأجور
أجور	أرباح
(رأسمال متغيّر)	(قيمة الفائض)
عمل ضروري	عمل فائض
يوم العمل	

المصدر: Karl Marx, *Capital*, vol. I, ch. 10, sec. 1.

هذا يعني أن نظرية العمل بشأن القيمة الخاصّة بماركس تنسب الفائض الاجتماعي بأكمله، في أي فترة زمنية، إلى العمالة الفائضة (غير المأجورة).

5 – بعض النسب:

النسبة s/v = نسبة الفائض العمل/ العمل الضروري.

= معدّل الاستغلال (معدّل قيمة الفائض).

النسبة $s/c + v$ = معدّل الربح.

النسبة $s/c + v$ = التركيب العضوي لرأس المال.

6 – ملاحظة:

يعتمد معدّل الربح على s/v و$c/c + v$ فحسب؛ أي على معدّل قيمة الفائض (الاستغلال) والتركيب العضوي لرأس المال لا غير.

تصحّ هذه العلاقة لأن:

$$s/c + v = (s/v)\ (1 - (c/c + v))$$

التي تقول إن معدّل الربح يساوي معدّل الاستغلال مضروبًا بواحد مع طرح التركيب العضوي لرأس المال ($c/c + v =$)، بالتالي، يترافق ازدياد معدّل الاستغلال مع ارتفاع معدّل الربح؛ كما يترافق تعاظم التركيب العضوي لرأس المال مع انخفاض معدّل الربح.



الفصل الثامن عشر
المحاضرة الثانية عن ماركس

تصوّره للحق والعدالة

§1- مفارقة في آراء ماركس في العدالة

1 - دعوني أبدأ ببعض النقاش حول أفكار ماركس بشأن الاستغلال: إن تعريف ماركس للاستغلال في نظرية العمل بشأن القيمة الخاصّة به، تعريفٌ وصفي محض: إنه ينتج من نسبة فائض العمل (أو العمل غير المأجور) عن العمل الضروري أو s/v. لكن، لا يُعقل أن يكون هذا كل شيء بشأن مفهوم الاستغلال. سبب ذلك أن مجتمعًا اشتراكيًا عادلًا، كأي مجتمع آخر، يحتاج إلى فائض اجتماعي، لنفترض أنه لتوفير البضائع العامّة كالصحّة العامّة والتعليم والرفاه والحماية البيئية، وأمور كثيرة غيرها. هذا يعني أن على الناس العمل وقتًا أطول مما يحتاج لإنتاج البضائع التي سيتقاضونها أجورًا. هذا صحيح في أي مجتمع يودّ المرء العيش فيه. لذلك، وبما أن النسبة s/v تُعرف بوصفها معدّل الاستغلال، وبما أن هذا تعريف وصفي محض، لا بد من وجود تفاصيل أكثر بشأن الاستغلال في هذا التعريف. بكل تأكيد، الاستغلال مفهوم خُلُقي، ويلجأ ضمنيًا إلى مبادئ العدالة من نمط محدّد. وإلا لن تكون له تلك المصلحة بالنسبة إلينا التي يمتلكها الآن.

بحسب ماركس، الخلفية المؤسّساتية التي تظهر فيها النسبة s/v فيها هي التي تجعل هذه النسبة معيارًا للاستغلال. واعتبار أن s/v تعني الاستغلال يعتمد

على طبيعة البنية الأساسية التي تتسبّب في نشوئه، وعلى الشخص الذي يمتلك السيطرة المؤسّساتية على فائض العمل (*s*). لا بد أن ماركس يمتلك طريقة للحكم على تلك البنية بوصفها عادلة أو جائرة. في المحاضرة التالية، أشير إلى أنه يعتبر أن الاستغلال ينشأ حين تكون البنية الأساسية مستندة إلى تفاوت أساس في الأصول الإنتاجية القابلة لنقل الملكية، والمملوكة من الطبقتين الأساسيتين في المجتمع الرأسمالي. في الحالة الرأسمالية، لا يمكن في أي حال، أن يكون فائض العمل واقعًا تحت سيطرة العمال جميعًا، عبر أصواتهم الديمقراطية مثلًا، كما أنه ليس في مصلحتهم عمومًا؛ بينما في المجتمع الاشتراكي، فإن الكم الإجمالي للبضائع غير الاستهلاكية (التي تحل محل فائض العمل (*s*) في الحالة الاشتراكية) يحقّق كلا الأمرين. يجب أن ننظر إلى البنية الأساسية للمجتمع لندرك كيف يُنتَفَع مما ينتجه فائض العمل (*s*). إذا كان يُنتَفَع منه لأمور مثل الصحّة العامّة للعامل الاعتيادي، أو صحّته، أو رفاهه، فلن يُعَامَل بوصفه فائض عمل بعد الآن[1].

زبدة الكلام هي أن مفهوم الاستغلال يفترض ضمنًا وجود تصوّر عن الحق والعدالة في الضوء الذي يُحكَم فيه على البنى الأساسية. أو، في حال لم يكن تصوّرًا للحق والعدالة، فبالتأكيد لا بد من وجود نمط بعينه من رؤية معيارية. هذا يطرح السؤال: ما نمط الرؤية المعيارية التي يعتنقها ماركس؟ كان ثمّة جدال كبير بشأن هذا بين دارسي ماركس، أماركسيين كانوا أم لا. على سبيل المثال، هل دان الرأسمالية بوصفها جائرة؟ هناك من يعتقد أنه فعل ذلك، وآخرون يعتقدون أنه لم يفعل.

بالطبع، يسلّم كلا الطرفين بأنه دان الرأسمالية: هذا واضحٌ وظاهر في صفحات **رأس المال**. تتعلّق المسألة بالقيم المحدّدة التي فعل ذلك بدلالتها: ما إذا كانت تلك القيم تتضمّن تصوّرًا للحق والعدالة، أو يُعَبَّر عنها وفقًا لقيم أخرى، مثل قيم الحرية وتحقيق الذات والإنسانية.

---

(1) يُنظر: Robert C. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*, 2nd ed. (New York: W. W. Norton, 1978), p. 440, from *Capital*, vol. III.

2- الإجابة التي أقترحها (متبعًا هنا نورمان غيراس (Norman Geras) وجيرالد آلان كوهين) هي أن ماركس دان الرأسمالية فعلًا بصفتها جائرة. من جانب آخر، هو يعتبر نفسه أنه يفعل ذلك[2]. الشيء الذي يفسّر هذا الأمر الذي يبدو كمفارقة أن تعليقات ماركس الصريحة بشأن العدالة تؤوّل المفهوم بطريقة ضيقة، وذلك في ناحيتين:

(أ) يعتبر العدالة معايير قانونية وقضائية سائدة داخلية ضمن النظامين الاجتماعي والاقتصادي؛ وعندما تكون ملائمة، تكون تلك المعايير مناسبة لمعايير النظام الذي يحقّق دورها التاريخي.

(ب) وكذلك يعتبر ماركس أن العدالة مرتبطة بالمبادلات في السوق، وبعيدًا من ذلك، بتوزيع الدخل والبضائع الاستهلاكية التي تنتج من ذلك. في هذه الناحية، تكون العدالة تبادلية وعدالة توزيعية، حيث تؤوّل كلتاهما بمعنى ضيق.

لكن، حالما نفكر في تصوّر للعدالة السياسية في سياق أوسع لكونه منطبقًا على البنية الأساسية للمجتمع، بالتالي على مؤسّسات العدالة الخلفية، ربما يكون ماركس، عندئذ، قد امتلك، ضمنيًا في الأقلّ، تصوّرًا للعدالة السياسية بالمعنى الواسع. إذا ثبت أن هذه هي الحال فعلًا، فقد يؤدّي هذا إلى إزالة المفارقة. وبصرف النظر عما إذا كان لديه تصوّر سياسي كهذا أم لا، سينعكس، كما قلت، على القيم المحدّدة التي يلجأ إليها في إدانة الرأسمالية.

3 - سأتابع كما يأتي: سأضع الخطوط العريضة، بدايةً، لبعض الأسباب لقول إن ماركس لم يُدن الرأسمالية بوصفها جائرة. ثم سأبحث في بعض أسباب قوله هذا، ضمنيًا في الأقلّ. بهذا، فإنني أعني أن ما يقوله يعني ضمنيًا أن الرأسمالية جائرة على الرغم من أنه لا يقول ذلك بكلمات كثيرة.

سأتناول في ما بعد، تصوّره لمجتمع شيوعي كامل - الغاية المثلى التي يحكم، في ضوئها، على الرأسمالية وجميع الصيغ التاريخية السابقة من

---

(2) يُنظر مقالة نورمان غيراس: Norman Geras, «The Controversy about Marx and Justice,» in: *Literature of Revolution: Essays on Marxism* (London: Verso, 1986), p. 36.

المجتمع – لرؤية ما إذا كانت تلك الغاية المثلى تتضمّن عناصر تجعلها تتضمّن تصوّرًا للعدالة السياسية، وبأي معنى، في حال وجوده، سيكون مجتمعًا خارج نطاق العدالة.

لا بد من الاعتراف، مع ذلك، بأن هذه المسألة قد لا تُحسَم بدقة. لم يفكّر ماركس بعناية أو بمنهجية في شأنها. ومع أنه كان باحثًا بالطبيعة والمزاج، مع التسليم بأهدافه، إلا أنه لم يكن مؤمنًا بأهمّية فعل هذا. اعتقدَ أن أمورًا أخرى أكثر إلحاحًا. وقد يكون مخطئًا تمامًا بشأن هذا الأمر، بما أن موقفه الذي يبدو نابذًا أفكارَ الحق والعدالة ربّما سبّب للاشتراكية عواقب خطرة على المدى البعيد. من يعلم؟ لكن، مع ترك هذا الأمر جانبًا، ستكون النتيجة أن علينا تجميع ما قاله، وأن نسأل أنفسنا عن الرؤية الكلّية التي تفسّر وتربط، بشكل أمثل، المظاهر الأكثر بروزًا والمصاغة على نحو واضح من فكره.

§2– العدالة كتصوّر قضائي

1 – سأبدأ بالرؤية المقترحة من آلان وود وآخرين[3]. يبدو أن الأفكار الأساسية هي الآتية، ومن ثم سأعطي بضعة تفاصيل.

(أ) يؤكّد ماركس في **رأس المال** أن علاقة الأجور، كتبادل للقيم المتعادلة (قوة العمل مقابل الأجور) ليس فيها ظلم للعامل.

(ب) في **نقد برنامج غوتا**، يهاجم ماركس الأفكار الاشتراكية بشأن التوزيع المنصف أو العادل لكونها مخطئة على نحو خطر وتتحرّك في الاتجاه الخاطئ.

(ج) يعتبر ماركس أن معايير الحق والعدالة داخلية – أي عناصر جوهرية – في الأساليب المحدّدة للإنتاج؛ بهذا المعنى، فإنها مرتبطة بالفترة التاريخية المحدّدة التي تكون فيها فاعلة.

(د) يعتبر ماركس أن الأخلاقية عمومًا أيديولوجية ومنتمية بالتالي إلى

---

(3) Allen Wood, *Karl Marx* (London: Routledge, 1981).

الهيكل الفوقي للمجتمع؛ تتغيّر الأخلاقية، والعدالة معها، عندما يتوافق ذلك الهيكل الفوقي مع التسلسل التاريخي لأساليب الإنتاج المحدّدة.

(هـ) إن الإصرار على أن ماركس معني بالعدالة يعني، بشكل خاطئ، عرض أفكاره في اتجاه إصلاحي ضيّق للشؤون التوزيعية، مثل مستويات الأجور واختلاف الدخول؛ بينما كانت أهدافه، على نحو واضح، أكثر جوهرية وثورية، في اهتمامها بتحويل الملكية الخاصّة ومنظومة الأجور بذاتها.

(و) وكذلك، القول إن ماركس كان معنيًا بالعدالة يعني الانتقاص من جهده الأساس الذي كان منصبًا على كشف القوى التاريخية الفاعلة الحقيقية التي كانت، في رأيه، تُفضي إلى انهيار الرأسمالية. إن قول هذا سيرسّخ في المقابل حججًا أخلاقية متنوّعة اعتبرها ماركس مثالية، وناله في شأنها شكّ كبير.

(ز) إضافةً إلى هذا، اعتقد أن العدالة، بوصفها قيمة قضائية، لا يمكن أن يسري مفعولها في مجتمع شيوعي كامل، زُعم أنّ ماركس تصوّره خاليًا من المؤسّسات القضائية للقانون والدولة.

(ح) تصوّر ماركس المجتمع الشيوعي الكامل بوصفه مجتمعًا تجاوز ظروف ندرة الموارد والنزاع. هذه الظروف هي التي تجعل معايير العدالة ضرورية، حيث يتطلّع الجميع إلى المعيار التوزيعي الأعلى: «من كل بحسب قدرته، ولكل بحسب حاجته»[4].

(ط) شجب ماركس الرأسمالية فعلًا، لكنه فعل ذلك باسم قيمة أخرى، كالحرية وتحقيق الذات.

2 - والآن، بشأن بضعة تفاصيل عن هذه الفكرة الأولى. يعتقد وود، مثلًا، أن ماركس لم ينتقد الرأسمالية بوصفها جائرة، بل يبدو أنه يقول إنها عادلة[5]. وتفسيره بشأن هذا كالآتي:

(4) يُنظر: «Critique of the Gotha Program,» sec. II, in: Tucker (ed.), p. 531.

(5) Wood, *Karl Marx*.

يعتبر ماركس تصوّرًا للعدالة بوصفه تصوّرًا سياسيًا وقضائيًا يناصر الفصل المؤسّساتي بين الدولة والمجتمع. ويفترض هذا الفصل المؤسّساتي مسبقًا الحاجة إلى الدولة، وبالنتيجة الحاجة إلى وجود طبقة مهيمِنة وطبقة مهيمَن عليها. عندما توجد دولة كهذه، فإن الاستغلال (بحسب فهم ماركس) سيوجد أيضًا. تنتمي المؤسّسات السياسية والقانونية إلى ما يسمّيها ماركس أحيانًا الهيكل الفوقي: أي تمتلك هذه المؤسّسات دورًا تنظيميًا وتُكَيِّف، حيث تتناغم مع متطلّبات أسلوب الإنتاج وعلاقاته. وتمتلك كل صيغة اجتماعية، وكل نمط من التنظيم السياسي وأسلوب الإنتاج المترافق معه، تصوّرًا متمايزًا للعدالة يفي بغرضها كمنظومة اجتماعية. وعندما تتكيف هذه المؤسّسات على نحو ملائم مع الأسلوب الضمني للإنتاج، ستعمل على خدمة متطلّباته التشغيلية بطريقة فاعلة.

إذًا، بحسب ماركس، تتضمّن المؤسّسات المتكيّفة على نحو ملائم للبنية الفوقية تصوّرًا للعدالة يخدم الدور التاريخي للأسلوب الاقتصادي الضمني للإنتاج. وتمتلك الرأسمالية، كأي أسلوب تاريخي آخر للإنتاج، هيكلًا فوقيًا متكيّفًا على نحو ملائم وتصوّرًا للعدالة يفي بغرضها، هذا التصوّر هو التصوّر الأمثل في خدمة الدور التاريخي للرأسمالية في بناء وسائل الإنتاج بمعدّل سريع مقارنةً بصيغة اجتماعية سابقة. لكن، حينئذٍ: «فإن العامل الحديث... بدلًا من أن يرتقي مع تقدّم الصناعة، سيغرق أعمق فأعمق تحت شروط وجود طبقته. سيصبح عالةً» (*Communist Manifesto*, Tucker, p. 483).

بالتالي، فإن إنجاز الرأسمالية دورَها هو الذي يجعل المجتمع الشيوعي الكامل ممكنًا في المستقبل غير البعيد. في الحقيقة، في **البيان الشيوعي**، فإن الرأسمالي كتجسيد لرأس المال هو البطل العظيم في التاريخ الذي يغيّر العالم ويمهد الطريق أمام «انتصار البروليتاريا» والمجتمع الذي يتخيّله ماركس[6].

3 - بذلك، بحسب هذه الرؤية، فإن الرأسمالية، خصوصًا في أعلى مراحلها، المرحلة التي تضطلع فيها بفاعلية بدورها التاريخي في بناء وسائل

---

(6) يُنظر: «Manifesto of the Communist Party,» Sec I, in: Tucker (ed.), pp. 473-483.

الإنتاج، ليست جائرة. ثمّة تصوّر عن العدالة متوافق معها، وعبر هذا التصوّر، ستمتد فترة طويلة ما دامت معاييرها محترمة. أما التصوّرات الأخرى بشأن العدالة فهي غير ذات صلة، بكل بساطة. قد تنطبق على أساليب اقتصادية أخرى للإنتاج كانت قائمة في فترات سابقة، وستكون في المستقبل، لكنها لا تنطبق على الشروط التاريخية المحدّدة للرأسمالية.

ليس ثمّة تصوّر للعدالة، إذًا، يكون قابلًا للتطبيق على نحو دائم، أو ينطبق على جميع الصيغ الاجتماعية، بهذا المعنى، ليس هناك، بحسب ماركس، معايير صالحة على نحو شامل للعدالة. وفي ما إذا كان تصوّر ما للعدالة منطبقًا على منظومة سياسية واجتماعية محدّدة، فإن هذا سيُسَوَّى عبر تحديد ما إذا كان يفي بغرض الأسلوب القائم للإنتاج بالنظر إلى دوره التاريخي.

وتشير فقرة واحدة من المجلد الثالث من **رأس المال**، إلى هذا النمط من الرؤية. يكتب ماركس:

> التحدّث هنا عن العدالة الطبيعية، كما يفعل غلبارت (Gilbart)... محض هراء. إن عدالة التعاملات بين وكلاء الإنتاج تستند إلى حقيقة أن هذه [التعاملات] تبرز كعواقب طبيعية من علاقات الإنتاج. وإن الصيغ القانونية التي تظهر فيها هذه التعاملات الاقتصادية كأفعال إرادية [طوعية] للأطراف المعنية، وكتعبيرات عن إرادتهم المشتركة وكعقود قد تُفَعَّل عبر القانون ضد طرف فرد بعينه، لا يمكنها، لكونها محض صيغ، أن تحدّد هذا المضمون. إنها [هذه الصيغ القانونية] **تعبر** عنه فحسب. ويكون هذا المضمون **عادلًا** حين تتناغم، تكون متلائمة، مع أسلوب الإنتاج. ويكون جائرًا عندما يتناقض مع ذلك الأسلوب. إن العبودية، على أساس الإنتاج الرأسمالي، **جائرة**؛ وكذلك الأمر مع **الاحتيال** في نوعية السلع. (*Capital*, vol. III, International Publishers edition, pp. 339-340, chap. 21, ¶5 ؛ التشديد مضاف).

نجد هذه الفقرة عند مناقشة ماركس لرأس المال المحمل بفائدة. وفي هامش منها، يقتبس كتاب غلبارت **تاريخ الصناعة المصرفية ومبادئها** (*The History and Principles of Banking*) (London, 1834) حين يقول: «حين يكون على

الإنسان الذي يقترض مالًا بغرض الحصول على ربح منه، أن يعطي حصة من ربحه إلى المُقرِض، فهذا مبدأ واضح بذاته من العدالة الطبيعية». يرد ماركس أن دفع الربح ليس مسألة متعلّقة بالمبدأ الواضح بذاته من العدالة الطبيعية. ينشأ دفع الربح كعاقبة طبيعية للاعتماد المالي والمطالبة بالمبالغ المالية في سوق المال، مع وجود هذه السوق ضمن إطار الرأسمالية. إن القرض عقد صالح، وستعمل المنظومة القانونية ضمن الرأسمالية على فرضه.

4 – إن هذه الفقرة ليست، بحد ذاتها، توصيفًا للتصوّر عن العدالة في الرأسمالية، لكنها تقترح نقاطًا عدة، منها: أن لدينا التمييز الذي يضعه ماركس بين الصيغ القانونية – على سبيل المثال، الصيغة القانونية لعقد (صالح) (كما في الاتفاق على منح قرض، أو بيع، مثلًا) – ومضمون هذا الصيغ. كما يمكن إيجاد الصيغ القانونية ذاتها في منظومات قانونية مختلفة كثيرًا، بل وقد تسري على التعاملات الاقتصادية ضمن أساليب واسعة الاختلاف للإنتاج – وأفترض أن مضمون الصيغة القانونية للعقود، مثلًا، تحيل إلى الأنماط المحدّدة من العقود التي يمكن تنظيمها، ثم فرضها، قانونيًا. بذلك، ضمن الرأسمالية، فإن العقد بشأن العبودية، أو شراء العبيد وبيعهم، لا معنى له، وسيكون بالتالي جائرًا بحسب التصوّر الرأسمالي للعدالة. كما أفترض أيضًا أن مضمون الصيغة القانونية للعقد يغطّي الشروط المتعدّدة الذي يمكن إجراء الاتفاقات الصالحة بموجبه. بذلك، ضمن الرأسمالية، يُعتَبَر الاحتيال والخداع في التوصّل إلى اتفاق أمرًا جائرًا، كما هي الحال عليه مع كل شيء آخر غير متوافق، على نحو واضح، مع منظومة التعاقد الحرّ.

أمر آخر، يبدو أن حلّ مشكلة ما إذا كانت العبودية أو الاحتيال ...إلخ، أمرًا جائرًا، ضمن أسلوب ما من الإنتاج، سيُحسم عبر ما إذا كانت ممارسات العبودية والاحتيال، ستحدّد مضمون قانون العقود الأمثل للأسلوب القائم في الإنتاج، وفي التبنّي الجيد لعمل هذا الأسلوب في إنجاز دوره التاريخي. وتذكّروا أن هذا الدور هو المراكمة السريعة لرأس المال (الحقيقي) وتطوّر تكنولوجيا الانتفاع منه بطرائق مبتكرة.

بذلك، فإن الصيغة القانونية لقانون التعاقد ضمن الرأسمالية هي الأمثل عندما يكون مضمونها متكيّفًا، حيث تمكّن أسلوب الإنتاج هذا من تراكم رأس المال بالطريقة الأكثر فاعلية. العبودية ليست متناغمة مع هذا، وكذلك مع متطلّبات الرأسمالية كأسلوب إنتاج. كمنظومة من الاستقلالية الشخصية، ستكون جائرة ضمن تصوّر رأسمالي للعدالة. وثمّة سمة جوهرية للرأسمالية هي أنها منظومة من الأسواق التنافسية، بما فيها سوق حرة لتشغيل قوة العمل الحرّة.

في هذا الصدد، يقال إن رؤية ماركس تقول أن علاقة الأجور التنافسية، كسمة جوهرية للرأسمالية، ليست جائرة، شريطة أن يتقاضى العمال القيمة الكلّية لقوة العمل، أي معادل زمن العمل الضروري اجتماعيًا المطلوب لإنتاج قوة عمل العمال وإعادة إنتاجها. ولمناقشة عقد العمل في **رأس المال**، يقول ماركس:

> ما أثّر فيه [الرأسمالي] حقيقةً كان قيمة الانتفاع المحدّدة التي تمتلكها هذه السلطة [قوة العمل] **لكونها مصدرًا لا للقيمة فحسب، بل لقيمة أكبر مما تمتلكه بذاتها** [التشديد من ماركس]. هذه هي الخدمة الخاصّة التي يتوقّعها الرأسمالي من قوة العمل، ويتصرّف في هذا التعامل بالتوافق مع «القوانين الأبدية» لتبادل السلع. إن بائع قوة العمل، مثل بائع أي سلعة أخرى، يحقّق قيمة التبادل الخاصّة بها ويتخلّى عن قيمة الانتفاع منها... كان مالك المال قد دفع قيمة قوة عمل يوم؛ وتكون قيمة قوة العمل الخاصّة به، بالتالي، هي الانتفاع منها يومًا واحدًا؛ عمل يوم ينتمي إليه. إن الظرف، حيث تكلف المعيشة اليومية لقوة العمل مجرّد نصف العمل في يوم من جهة، بينما يمكن قوةَ العمل ذاتها أن تعمل طوال يوم كامل من جهة أخرى، وهو ما يخلقه بالتالي الانتفاع من القيمة طوال يوم، حيث تكون القيمة هي ضعف ما يدفعه لقاء ذلك الانتفاع، إن هذا الظرف، بلا شك، هو نوع من الحظ الجيد للشاري، من دون أن يتسبّب في أي أذى للبائع في أي حال من الأحوال. (*Capital*, vol. I, chap. 7 §2, ¶21، أو يُنظر: Tucker, pp. 357-358).

أي ليس ثمّة أذى، أو جور، ضمن تصوّر العدالة المتلائم مع الرأسمالية. كما يقول ماركس بعد أسطر عدة: «استُبدِل مُعادِل بمعادل». بذلك، يتحقّق تصوّر العدالة الملائم للرأسمالية. إن تقاضي العمال لما هو أقل قيمة من عملهم سيكون جائرًا؛ وهذا مثال أكثر ارتباطًا بالجور منه بالعبودية. قد يبدو، إذًا، أن ماركس يعتقد أن الرأسمالية مع سوقها التنافسية الحرّة عادلة كليًا! أو في الأقلّ ليست جائرة.

5 - بالطبع، فكرة التصوّر الرأسمالي هذه للعدالة الذي يفي بغرض الأسلوب الرأسمالي للإنتاج، لا تنتمي إلى التصوّر الرأسمالي للعدالة بحد ذاته. بناء على هذا التأويل، فإنها تنتمي إلى فكرة ماركس عن الدور التاريخي للتصوّرات بشأن العدالة كجزء من الوعي الأيديولوجي للمجتمع الرأسمالي. ويتحدّث التصوّر الرأسمالي عن العدالة، كما يُقَدَّم ضمن اشتراطاته، عن الحرية والمساواة والحقوق المتساوية للإنسان. إن هذه المبادئ هي التي يستند إليها نظام التعاقد الحر ومنظومة الاستقلالية الشخصية.

سأعود لاحقًا إلى فكرة الوعي الأيديولوجي، وسأكتفي بالتعليق هنا أنها دائمًا صيغة من الوعي الزائف، وتمثل أحد نمطين: إما وهمًا وإما تضليلًا. لكن طرح هذا سابق لأوانه.

§3 - شجب ماركس الرأسمالية بوصفها جائرة

1 - على الضدّ من الرؤية التي ناقشناها توًّا يؤكّد مؤلّفون آخرون (من بينهم نورمان غيراس وجيرالد آلان كوهين)[7] أن ماركس يعتقد فعلًا أن الرأسمالية جائرة، ويقول أمورًا تفترض ضمنًا على نحو قاطع أنها كذلك. لذلك، كما يحاجّون، فإنه يمتلك تصوّرًا للحق والعدالة ويستخدمه، عرف ذلك أم لم يعرف.

من بعض النقاط الأساسية لهذه الرؤية الثانية لدينا:

---

(7) يُنظر: G. A. Cohen, «Review of Allen Wood's Karl Marx,» *Mind* (July 1983).

(أ) إصرار ماركس على أن علاقة الأجور هي علاقة تبادل، حيث يُستَبدَل المُعادل بالمُعادَل، تُجرَى من وجهة نظر جزئية موقّتة تعتبر تلك العلاقة جزءًا من منظومة التداول في المجتمع الرأسمالي. وتُكَمّل بتوصيف عن أسلوب الإنتاج ككل الذي يُظهر أنها ليست علاقة تبادل على الإطلاق، بل استغلالية بوضوح: كانت ببساطة مصادرة رأسمالية للعمل غير المأجور.

(ب) وعلى الرغم من انخراط ماركس في الجدالات المناهضة لما اعتبره نقدًا وعظيًا خُلُقيًّا وغير فاعل، قدم الاستغلال في نظريته عن الرأسمالية بوصفه خاطئًا وجائرًا، حيث يسمّيه غالبًا «لصوصية» و«سرقة». ويعني هذان التعبيران ضمنًا أن ما يُفعَل خاطئ وجائر.

(ج) من خلال نقاشه في **نقد برنامج غوتا**، صنّف ماركس مبدأ التوزيع وفقًا للحاجة في مرتبة أعلى من مبدأ التوزيع وفقًا لعمل الاشتراكية (المرحلة الأولى من المجتمع الشيوعي)، علاوة على اعتباره أعلى من معايير الرأسمالية. وبفعل هذا، افترض ماركس، فعلًا، معيارًا موضوعيًا لاتاريخيًا للعدالة، حيث يتيح الحكم على أساليب الإنتاج والمجتمعات عبر تقريبها إليه.

(د) إن العبارات الظاهرة لماركس عن النسبية الأخلاقية هي فعلًا عبارات عن حقيقة أن الشروط المادّية المحدّدة هي، في الحقيقة، لازمة إذا كان يجب تحقيق المبادئ المحدّدة للعدالة والإنصاف، وقيم مهمّة أخرى. وتستلزم المؤسّسات الاجتماعية العادلة والمنصفة ظروفًا مادّية خلفية محدّدة، وإن تجاهل هذه الحقيقة يعني إظهار الافتقار إلى الواقعية والفهم.

(هـ) إن الاهتمام بالمسائل التوزيعية ليس إصلاحيًا بالمعنى الازدرائي، عندما نمتلك تصوّرًا مفهومًا على نحو واسع وملائم للعدالة التي تغطّي توزيع الحقوق الأساسية من جميع الأنماط، وتتضمّن بذلك حقوق الملكية ومسائل أساسية أخرى. وهذا، بكل تأكيد، يُتيح لماركس عقيدة ثورية ولا يكبحها في أي حال.

(و) كذلك، مع أن ماركس لم يكن يعتقد أن النقد الخُلُقي المؤسّس على

العدالة وتصوّرات أخرى كان كافيًا، فإنه على الرغم من ذلك احتلّ موقعًا في فكره وتوازى مع تحليله بشأن القوى التاريخية للتغيير.

(ز) إن تصنيف التصوّرات بشأن الحق والعدالة بأنها قانونية، هو، عمومًا، تصنيف شديد التقييد؛ إذ يمكن استيعابها بمعزل عن مؤسّسات الدولة المسؤولة عن الإكراه ومنظوماتها القانونية؛ في الحقيقة، هذا يحدث كلّما استُخدِمَت في الحكم على البنية الأساسية للمجتمع وترتيباتها الأساسية.

(ح) في الحقيقة، إن مبدأ «من كل بحسب قدرته، ولكل بحسب حاجته»، هو من هذا النمط. فعلًا، إنه يهدف إلى تكريس حق متساوٍ في تحقيق الذات للجميع، على الرغم من أن ماركس يتخيّل أنه يحدث مع اختفاء الدولة ومؤسّساتها الفارضة القانون.

(ط) أخيرًا، يظهر التمييز المزعوم بين أنماط القيمة والمبادئ – قيم ومبادئ الحق والعدالة مقابل قيم ومبادئ الحرية وتحقيق الذات – بوصفه اعتباطيًا بشكل كلّي من مبدأ ماركس الهادف إلى مجتمع شيوعي كلّي. لا يقرّ هذا المبدأ بحق أساس متساوٍ في تحقيق الذات، إذا كنتم تفضّلون هذه اللغة. بالتأكيد، بوسعنا التحدّث عن التوزيع العادل للحريات الأساسية كما بوسعنا الحديث عن توزيع أي شيء آخر. ولعل ماركس يفترض وجود حقوق أساسية متساوية كذلك، كما سنرى.

2 – تحدثنا بما فيه الكفاية عن النقاط الأكثر عمومية التي طُرِحَت بإيجاز. الآن، وكما كان سابقًا، سأقدّم بعض تفاصيل. على الضدّ من الرؤية الأولى، يؤكّد هؤلاء المؤلّفون أننا حين نقيم الكيفية التي يرى فيها ماركس علاقة التبادل بين الرأسماليين والعمال كما هي عليه حقيقة تحت السطح الظاهري للمجتمع الرأسمالي، مثلًا، سيكون من الواضح، إذًا، اعتقاده أن ذلك ليس تبادلًا على الإطلاق، بل محض ستار – إنه عمل قسري[8].

---

(8) Karl Marx, «The Conversion of Surplus-Value into Capital,» in: *Capital*, vol. I (New York: International Publishers, 1967), chap. 24, pp. 583f.

لقد أصبح تبادل المُعادِلات، العملية الأصلية التي انطلقنا منها، معكوسًا الآن بطريقة نتج منها وجود تبادل واضح واحد فقط. هذا يدين، أولًا، إلى حقيقة أن رأس المال المُستبدَل بقوة العمل هو بذاته ليس سوى قسم من مُنتَج عمل الآخرين، وقد تم الاستيلاء عليه من دون أي معادل؛ ثانيًا، إن رأس المال هذا يجب ألا يُستبدَل بمنتجيه فحسب [العامل]، بل يُستَبدَل كليًا بفائض مضاف. وتصبح علاقة التبادل المستمرّة بين الرأسمالي والعامل محض مظهر خارجي يخص عملية التداول، محض صيغة... ولقد أصبح الشراء والبيع المتكرّر أبدًا لقوة العمل هما الصيغة المحض الآن؛ ما يحدث حقيقة هو هذا: يستولي الرأسمالي مرارًا وتكرارًا، من دون أي مُعادل، على قسم من عمل الآخرين المتمدي سابقًا، ويبادله بكمية أكبر من العمل الفاعل[9].

يمضي ماركس بالقول إن هذه العملية تستمرّ بالتوافق مع قوانين الملكية والتبادل في المجتمع الرأسمالي وأنها ليست خرقًا، بل هي تطبيق لتلك القوانين. وفي ظل هذه القوانين يتبيّن أن الجوهر هو حق الرأسمالي في الاستيلاء على العمل غير المأجور للآخرين أو مُنتَجه. ويقول (ص 584، في نهاية الفقرة ذاتها): «لقد أصبح فصل الملكية عن العمل العاقبة الضرورية لقانون نشأ بشكل واضح في هويتيهما». ويعلّق في هامش على هذا الكلام أن المبدأ الأصلي أن بوسع العامل امتلاك ناتج عمله قد قاسى «عكسًا ديالكتيكيًا». كان هذا قد حدث تحت السطح الظاهري للمؤسّسات الرأسمالية.

3 - لا يبدو هذا أن إنسانًا يصف منظومة مؤسّسات أساسية بمقدوره الموافقة عليها أو قبولها بوصفها عادلة. لذا، يبرز السؤال عما إذا كان ماركس يقول أشياء قد تُعتَبَر عادة أنها تعني ضمنًا أنه يعتبر المنظومة الرأسمالية جائرة. يؤكّد الذين يناصرون الرؤية التي نتناولها الآن أنه يفعل ذلك، تحديدًا، عندما يتحدّث عن الاستيلاء الرأسمالي على فائض القيمة باصطلاحات مثل اللصوصية والسرقة وما يماثلها. وإن قول هذا، كما يؤكّدون، يعني ضمنًا أن

(9) Ibid., p. 583.

الرأسمالي لا يملك أي حق في الاستيلاء على فائض القيمة، وأن فعله ذلك خاطئ وجائر بالتالي. وبوسعنا القول بدلًا من ذلك ليس الرأسمالي هو مَنْ يُعد جائرًا، بل المنظومة بذاتها.

بذلك، إن إحالةً في موضع واحد إلى فائض الناتج بوصفه «الإتاوة المستقطعة سنويًا من الطبقة العاملة عبر الطبقة الرأسمالية»، يتابع ماركس كلامه فيها، ويقول: «حتى لو كانت الطبقة الأخيرة تنتفع من قسم من الإتاوة لشراء قوة العمل الإضافية بسعرها الكلّي، حيث يُتَبادَل المُعادِل بالمُعادَل، فإن الأمر بأكمله يحافظ على النشاط القديم للغازي، الذي يشتري السلع ممن وقع عليهم الغزو بالمال الذي سرقه منهم»[10].

هذا ليس مقطعًا معزولًا. ثمّة فقرات كثيرة أخرى، كما حين يتحدّث ماركس عن فائض الناتج السنوي بوصفه «مُختلَسًا من العمال الإنكليز من دون إعطاء أي مُعادِل في المقابل». ويقول إن «كل التقدّم في الزراعة الرأسمالية هو تقدّم في فنّ سرقة العام، بل وفي فنّ سرقة التربة أيضًا». ويصف الإلغاء المرتقب للملكية الرأسمالية بأنه «تجريد المغتصبين القلّة من ملكياتهم»[11]. وكذا الأمر في فقرات أخرى عدة.

يقول ماركس في موضع آخر، إن العامل قد يبدو أنه يدخل عقد العمل طوعًا؛ ويبدو مجال التداول «جنة عدن من الحقوق المتأصّلة للإنسان... هناك ليس ثمّة من يحكم سوى الحرية والمساواة والملكية وبنثام» (*Capital*, vol. I, International Publishers ed; p. 176; Tucker, p. 343). لكن الواقع، مجدّدًا، مختلف، العامل الحر يبرم اتفاقًا طوعيًا، أي هو «مُلزَم بفعل الشروط الاجتماعية بيع كامل حياته الفاعلة، وجوهر قدرته على العمل» (Tucker, p. 376). ومجدّدًا:

---

(10) Geras, p. 17,

حيث يقتبس من: Karl Marx, *Capital*, vol. I (Penguin edition), p. 728.

ثمّة فقرات مماثلة كثيرة أخرى في *Capital*, vol. I مثلًا:

I: 638, 728, 743, 761, 874, 875, 885, 889, 930; vol. II: 31. *Grundrisse*, 705.

(11) Geras, p. 17.

«رأس المال... يستنزف كمية محدّدة من فائض العمل من المنتِجين المباشرين، أو العمال؛ يكتسب رأس المال فائض العمل هذا من دون أي مُعادِل، وإنه يبقى دائمًا في الجوهر عملًا قسريًا – بصرف النظر عن القَدْر الذي يبدو فيه أنه نتيجة لاتفاق تعاقدي حرّ» (*Capital*, vol. III, Tucker, p. 440).

والآن، بحسب الرؤية التي نقوّمها، بما أن ماركس لم يعتقد أن الرأسماليين يسرقون العامل بالتوافق مع التصوّر الرأسمالي للعدالة، لا بد أنه كان يعني أنهم يسرقون العمال بمعنى آخر. علاوة على ذلك، بما أن ماركس شجب العبودية والإقطاع بالاصطلاحات ذاتها تقريبًا، بوسعنا الافتراض أن هذا المعنى الآخر ينتمي إلى تصوّر للعدالة يسري على هذا الأمر عمومًا، أي لا بد من أنه تصوّر ينطبق على البنية الأساسية لمعظم، إن لم يكن لجميع، المجتمعات، وإنه في هذا المعنى ليس نسبيًا.

بذلك، فإن الذين حاجوا (مثل ج. أ. كوهين) أن ماركس شجب الرأسمالية فعلًا بوصفها جائرة، رأوا الآتي: بما أن ماركس لم يكن يعتقد أن الرأسماليين، بحسب تصوّر العدالة المتناغم مع الرأسمالية، يسرقون أو يسلبون، لا بد من أنه كان يعني أنهم يسرقون أو ينهبون بحسب تصوّر عدالة آخر غير رأسمالي؛ إذ إن السرقة والسلب يعنيان أخذ ما هو شرعي لشخص آخر؛ والتصرّف على نحو جائر بالنتيجة. إن أي منظومة اقتصادية يُقال إنها تستند إلى السرقة، يجب اعتبارها جائرة (بحسب رؤية كوهين).

§4– العلاقة بنظرية الإنتاجية الهامشية للتوزيع

1 – أعتقد أن هذه الرؤية الخاصّة بغيراس وكوهين وآخرين، صحيحة. وسأحاول اقتراح صيغة محدّدة منها. إحدى الطرائق للشروع في فعل هذا، ولتبيان هدف نظرية العمل بشأن القيمة الخاصّة بماركس، هي أن نخمّن الكيفية التي كان ماركس سيرد بها على نظرية الإنتاجية الهامشية للتوزيع. لكن يتعيّن القول إنّه على الرغم من أن هذه النظرية طُورت في عام وفاته (1883)، إلا أنه لم يكن ليطّلع عليها؛ لكن ماهية ما كان سيفكّر فيه بشأنها واضحة من أشياء كثيرة قالها.

استُخدمت هذه النظرية أحيانًا للمجادلة بأنه، ضمن شروط تنافسية حرة، يكون توزيع الثروة والدخل في ظل الرأسمالية عادلًا. نظرية كهذه، نادرًا ما يُسمع عنها الآن[12]، لم تكن قليلة الانتشار في أواخر القرن التاسع عشر، إثر فترة مقيّدة من تطوير نظرية الإنتاجية الهامشية من الاقتصاديين الكلاسيكيين الجدد. قدموا أفكار المنفعة الهامشية والإنتاجية الهامشية داخل نظرية السعر. بشكل تقريبي على نحو كبير، تقوم الفكرة على أن كل عامل من عوامل الإنتاج - العمل والأرض ورأس المال - يُساهم بنصيبه في إنتاج الناتج الإجمالي للمجتمع. وبالتوافق مع مبدأ، لكل شخص بالتوافق مع مساهمة ذلك الشخص، من العدل اعتبار أن الذين يُساهمون بأراضيهم ورؤوس أموالهم ينبغي أن يتشاركوا في الناتج إلى جانب العامل. قال آدم سميث: «... قد يعتبر الإيجار نتاج قوى الطبيعة تلك، حيث يقرض صاحب الأرض استخدامها للمزارع... إنه [الإيجار] عمل الطبيعة الذي يبقى، بعد اقتطاع أو تعويض كل شيء يمكن اعتباره عملًا بشريًا»[13]. وهي نقطة يرد عليها ماركس فعلًا: بما أن أُمَّنا الطبيعة ليست موجودة لتحصيل نصيبها، فسيأتي صاحب الأرض للمطالبة به باسمها.

2 - يقول ماركس التالي (*Capital*, vol. III, International Publishers, p. 824):
«إن وسائل الإنتاج هذه هي بحد ذاتها رأسمال بحكم الطبيعة؛ وإن رأس المال مجرّد 'لقب اقتصادي' لوسائل الإنتاج هذه؛ بذلك، فإن الأرض بحد ذاتها بحكم الطبيعة هي الرقعة المُحتكَرة من عدد محدّد من مالكي الأراضي. وكما تواجه المنتجات المنتج كقوة مستقلّة في رأس المال والرأسماليين - الذين هم فعلًا ليسوا سوى تجسيد لرأس المال - كذلك تصبح الأرض مجسَّدة في صاحب الأرض وتقف على قدميها الخلفيتين لتطالب، كقوة مستقلّة، بنصيبها

---

(12) كُتب هذا الجزء من المحاضرة في أوائل الثمانينيات، عندما كانت الافتراضات الكامنة خلف النقاشات السياسية والأكاديمية المتعلّقة بالعدالة التوزيعية مختلفةً تمامًا عما هي عليه اليوم. (المحرّر)

(13) Adam Smith, *Wealth of Nations* (New York: Random House, 1937), Bk. II, Chap. V, pp. 344f.

من المُنتَج الذي أثمر بمساعدتها. يتقاضى صاحب الأرض حصته من المُنتَج من أجل استعادة الإنتاجية وتحسينها، وليس الأرض، ليساوم عليها أو يبدّدها».

بالطبع، فإن الكلمات الأخيرة هنا، «ليساوم عليها أو يبدّدها»، هي إلهاء وهي تُبهِم، كما تفعل تعبيرات ماركس في الإدانة غالبًا، نقطته الأساسية. ليس المراد أن صاحب الأرض قد يكون مبذرًا ويعيش حياة من التبطل والترف؛ إذ ثمّة أصحاب أراض كثيرون ذوو ضمير حي ويهتمّون بعقاراتهم. (تذكّروا ليفين في رواية تولستوي **آنا كارينينا** (*Anna Karenina*) بل إن النقطة أن صاحب الأرض يتقاضى عائدًا بوصفه مالكًا فحسب؛ أي يتقاضى صاحب الأرض عن الأرض إيجارًا يقيس مساهمتها الهامشية: وحدة من الأرض تتقاضى سعرًا بالتوافق مع ما تساويه لمُنتِج حبوب، مثلًا، لا يتحدّث ماركس بشأن ما يتقاضاه صاحب الأرض كعائد مقابل إدارة العقار: إن ما يتقاضاه الرأسماليون وأصحاب الأراضي كأجور إدارة لا يُحتسب كخلاصة لقيمة الفائض.

إن ما يُحتسب خلاصةً لقيمة الفائض هو ما يتقاضاه الرأسمالي أو صاحب الأرض عدا عن أي أجر إدارة - أي ما يتقاضونه، ببساطة، لكونهم مالكي عوامل إنتاج نادرة مطلوبة في السوق. بحسب رؤية ماركس، المنظومة الاجتماعية للرأسمالية هي التي تهب طبقاتٍ بعينها الموقعَ الاستراتيجي لملكية وسائل الإنتاج التي تتيح لهم المطالبة بالعوائد بصيغة ربح وفائدة وإيجار.

فلنلاحظ أن ماركس عندما يتحدّث عن الأرض حين تصبح «مجسدة في صاحب الأرض»، فإن هذا طريقة في الكلام مُلغِزة تحيل إلى حقيقة أنّ صاحب الأرض، كوكيل اقتصادي يمتلك الأرض، هو الذي يمضي إلى السوق لتقاضي أجور الانتفاع من الأرض. وتساهم منظومة الأسواق بتصنيفاتها المستوردة من الوكلاء الموجودين عبر الزمن في جعل الأنماط المتعدّدة من المدفوعات - ربحًا وفائدة وإيجارًا، إضافة إلى الأجور - تبدو طبيعية تمامًا كأنها كانت موجودة «منذ زمن سحيق».

3 - فلننظر إلى الفقرة الطويلة (الثالثة من النهاية) من الفصل 48 (صيغة الثالوث) في *Capital*, vol. III, International Publishers, p. 830:

في ربح رأس المال، وأفضل من ذلك في فائدة رأس المال وإيجار الأرض وأجور العمال، في هذا الثالوث الاقتصادي الممثّل في كونه الأجزاء المكونة للقيمة والثروة عمومًا ومصادرها، أمامنا التلغيز الكامل للأسلوب الرأسمالي في الإنتاج، قَلْب العلاقات الاجتماعية إلى أشياء، الاندماج المباشر للعلاقات الإنتاجية المادّية مع نزعتها التاريخية ونزعتها الاجتماعية. إنها عالم مسحور منحرف، مقلوب رأسًا على عقب... [ومع ذلك] إنه... طبيعي للوكلاء الفعليين للإنتاج أن يشعروا بارتياح كلّي في هذه الصيغ المنفرة واللاعقلانية من... الوهم، حيث يجولون فيها ويجدون عملهم اليومي... هذه الصيغة [صيغة الثالوث]... تتوافق مع مصالح الطبقات الحاكمة عبر تبجيل الضرورة الفيزيائية والتبرير الأبدي لمصادر ريعهم، وترقيتها إلى مرتبة دوغما.

كان ماركس قد أشار من قبل إلى صيغة الثالوث بأنها بمثابة «تنافر متّسق ومتناظر» (vol. III, International Publishers, p. 824). وأعتقد أن ما يعنيه بهذا أن صيغة الثالوث تقدّم رأس المال والأرض والعمل بوصفها شركاء متساوية في عملية الإنتاج؛ وبوصفها شركاء متساوية، يستحقّ كل منها تقاضي نصيبه من الناتج بحسب مساهمته. تقدّم الصيغة العوامل الثلاثة للإنتاج كأنها متكافئة - تقدّمها على نحو متّسق ومتناظر. إن الصيغة تنافرٌ لأن العمل، كما أسلفنا، بحسب نظرية العمل بشأن القيمة الخاصّة بماركس، يُعتبَر عاملًا خاصًا في الإنتاج. من وجهة نظر اجتماعية، يجب عزو الناتج الإجمالي لعملية الإنتاج إلى العمل الماضي والعمل الحاضر. تُخفي المظاهرُ السطحية للمؤسّسات الرأسمالية خلاصة قيمة الفائض وتحوّلها إلى ربح وفائدة وإيجار[14].

---

(14) يقول ماركس في: Capital, vol. III (New York: International Publishers, 1967), chap. 48, Part III, p. 825,

وكذلك في: Karl Marx, *Selected Writings*, David McLellan (ed.) (Oxford: Oxford University Press, 1977):

«... يجب أن يبدو الدور الخاص الذي تؤدّيه الأرض بوصفها الحقل الأصلي لنشاط العامل... والدور الخاص الآخر الذي تؤدّيه الوسائل المُنتِجة للإنتاج (أدوات، مواد خام ...إلخ) في العملية العامّة للإنتاج، مُعبرًا عنه في الحصص الخاصّة التي نعتبرها رأسمال وملكية في الأرض، أي التي تندرج تحت حصتهم من الممثّلين الاجتماعيين بصيغة ربح (فائدة) وإيجار، كما [هي الحال عليه مع] العامل - =

من المهمّ أن نتذكّر أن ماركس لا يقول إنه، في أعلى مراحل الرأسمالية، عندما تعمل على خدمة دورها التاريخي، إن الإيمان العام بالعدالة في الربح والفائدة والإيجار نتيجة خداع، أي إيمانًا ينشأ نتيجة لتلاعب ذكي بالمعتقدات العامّة عبر أشخاص معيّنين يعملون خلف ستار على الاكتساب من العقائد الخاطئة للآخرين. وإن رؤية ماركس تشير إلى أن الإيمان السائد بعدالة الربح والفائدة والإيجار طبيعي تمامًا – وهمٌ (مقارنة بالتضليل) – بالنظر إلى وضعية الفاعلين الاقتصاديين في منظومة المؤسّسات الرأسمالية كمنظومة استقلالية شخصية. هذا الإيمان جزء من تصوّر رأسمالي عن العدالة متوائم مع متطلّبات الأسلوب الرأسمالي للإنتاج. إنه يميّز الوعي الأيديولوجي (الزائف) للمجتمع الرأسمالي ويتقاسمه العمال والرأسماليون على حد سواء. إنه وهمٌ يأمل كتاب **رأس المال** لماركس بتبديده، بما أن الرأسمالية قد أدت دورها التاريخي.

§5 – الدور التخصيصي والتوزيعي للأسعار

1 – لتوضيح رؤية ماركس بشكل أكبر ولاستنتاج ما قد يكون عليه تصوّره الضمني بشأن العدالة، لنميّز بين الدورين التخصيصي (allocative) والتوزيعي (distributive) للأسعار[15]. يرتبط الدور التخصيصي مع استخدام الأسعار لتحقيق فاعلية اقتصادية، أي توجيه استخدام الموارد النادرة وعوامل الإنتاج إلى تلك التوظيفات، حيث تثمر المنفعة الاجتماعية الأكبر. الدور التوزيعي للأسعار يعني تحديدها الدخل الذي سيتقاضاه كل فرد مقابل مساهمته في الإنتاج.

الآن، من الملائم تمامًا لنظام اشتراكي أن يكرّس معدّل فائدة، عبر إنشاء سوق مالية، مثلًا، يمكن الشركات المُدارة من العمال فيها اقتراض أموال

= والدور الذي يؤدّيه عمله في عملية الإنتاج يُعبر عنه في الأجور. بذلك، يبدو الإيجار، والربح، والأجور أنها نابعة من الدور الذي تؤديه الأرض، الوسائل المُنتجة للإنتاج، والعمل في عملية العمل البسيطة، حتى عندما نعتبر عملية العمل هذه مستمرّة حصرًا بين العامل والأرض، مع إقصاء أي نزعة تاريخية» Marx, *Selected Writings*, p. 561.

(15) يُنظر: John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), §42.

لتوسيع رأس المال. سيخصّص معدّل الفائدة هذا العوائد للمشاريع الاستثمارية كما سيقدم أساسًا لحساب النفقات التأجيرية للانتفاع من رأس المال والموارد النادرة كالأرض والمعادن. في الحقيقة، يجب فعل هذا إذا توجّب توظيف وسائل الإنتاج هذه بالطريقة الأمثل من وجهة نظر اجتماعية؛ إذ حتى لو كانت هذه الموارد قد نزلت من السماء من دون جهد بشري، فستكون منتِجة على الرغم من ذلك، كما يسلّم ماركس ويؤكّد بحرص. وعند اجتماعها مع عوامل أخرى للإنتاج سيكون ثمّة نتاج أكبر.

هذا لا يستتبع، مع ذلك، أن يكون ثمّة أفراد سيتقاضون بوصفهم مالكين لهذه الموارد، كدخل شخصي لهم، المُعادِلات النقدية لهذه التقويمات، بل إن أسعار المحاسبة في النظام الاشتراكي مؤشرات اقتصادية تُستخدَم في رسم جدول فاعل للأعمال الاقتصادية. وما عدا حالة العمل بجميع أنماطه – العقلي والجسدي – لن تنسجم الأسعار في نظام اشتراكي مع الدخل المدفوع إلى أفراد. بدلًا من ذلك، لن يكون للأسعار الموضوعة على الموارد الطبيعية والأصول الجمعية أي دور توزيعي. في الرأسمالية، ليس لهذه الأسعار دور توزيعي، وهذا الدور هو ما يسم ما كنتُ سمّيته المِلكية الصافية. ويُظهر هذا التمايز بين الدورين أهمّية تمييز استخدام السوق لتنظيم الأعمال الاقتصادية بنجاعة، من منظومة الملكية الخاصّة التي تصبح فيها قيمة الموارد الدخل الشخصي للمالك. ويبين هذا الاستخدام الأخير الملكية الخاصّة باعتبارها أساسًا للاستغلال.

2 – ربما يمكن استنتاج مغزى نظرية العمل بشأن القيمة الخاصة بماركس كالتالي. تأملوا الاعتراض على رؤية ماركس الذي يقول كما أن ماركس يعزو الناتج الإجمالي إلى العمل، بوسعنا، إذا أحببنا، أن نعزو الناتج الإجمالي إلى رأس المال، أو الأرض، وأن نَخْلص إلى أن رأس المال، أو الأرض، قد استغلّت[16]. في هذه الحالة، ستُنتج الأرض أو رأس المال والأرض والعمل،

(16) يُنظر برهنة استغلال السلع المُعممة (Generalized Commodity Exploitation)، كما أُثبتت في: John Roemer, *Value, Exploitation, and Class* (New York: Horwood, 1986), in §3.2.

كعوامل إنتاج، بوصفها متناظرة تمامًا، سيكون بوسعنا القيام بذلك بالتأكيد. سيعتبرها ماركس خدعة شكلية: تشير نقطته، كما أسلفت، إلى أن رأس المال والأرض، من ناحية، والعمل، من ناحية أخرى، لا ينبغي اعتبارها متناظرة.

وهو يعتقد أن العمل البشري العامل الوحيد للإنتاج الذي يكون ذا صلة، من وجهة نظر اجتماعية، بشأن عدالة المؤسّسات الاقتصادية. وعند تحقّق هذا، سيُعزَى الربح الصافي والفائدة والإيجار، كعوائد للملكية الصافية، للعمل. وستُعتبَر هذه العوائد مدفوعةً من نتاج الفائض العمل، وهي مساويةٌ للقيمة الإجمالية المُنتَجة من العمل ناقصًا الكمية التي يستهلكها العمل بحد ذاته.

بذلك، أعتبر أن ماركس يقول إننا حين نعود خطوة إلى الوراء لتأمل الأساليب المتنوّعة للإنتاج التي وُجدت تاريخيًا، والتي ستوجد، لا بد من أن نسلّم بالطبع أن رأس المال والأرض إنتاجيان. لكن، من وجهة نظر أعضاء المجتمع، حين يأخذون أساليب الإنتاج هذه معًا في الاعتبار، سيكون عملهم الموحد الموردَ الاجتماعي الوحيد ذا الصلة. ما يعنيهم هو كيفية وجوب تنظيم المؤسّسات الاجتماعية والاقتصادية، حيث يكون بوسعها التعاون ضمن شروط منصفة واستخدام عملها الموحد بفاعلية إلى جانب عوامل الطبيعة بطرائق سيحدّدها الجميع ككل. أعتقد أن هذه الفكرة تؤسس لرؤية ماركس عن مجتمع من العمال المتجمعين بشكل حر. يُنظر (*Capital*, vol. I, chap. 1, §4, Tucker, p. 327)، حيث يقول ماركس: «لن تخلع دورة حياة المجتمع المستندة إلى عملية الإنتاج المادّي، حجابها الغامض حتى تُعامَل كإنتاج لبشر متجمعين بشكل حر، نُظِّمَت على نحو واعٍ منهم وفقًا لخطة مكرّسة. وهذا، مع ذلك، يتطلّب من المجتمع أرضية عملٍ مادّية محدّدة أو مجموعة شروط للوجود تكون هي بدورها النتاج العفوي لعملية طويلة ومؤلمة من التطوّر».

3 – أعتقد أن ماركس يسلّم بفكرة أن العمل الموحد للناس هو المورد الاجتماعي الوحيد ذو الصلة. بالنسبة إليه، وجهة النظر الأساسية هذه واضحة؛ وكذلك، هي الفكرة الأساسية عن نظرية العمل بشأن القيمة، بالنسبة إليه. إن نظرية رأس المال أو الأرض التي تُستَغَل تافهة ببساطة. يمتلك المجتمع موارد

طبيعية إنتاجية محدّدة ويسيطر عليها؛ لكن من وجهة نظر أعضاء المجتمع في علاقاتهم الاجتماعية، فإن الموارد ذات الصلة التي يمتلكونها كبشر، هي، ببساطة، عملهم، وكيف بوسعهم الانتفاع منه على نحو أمثل بالتوافق مع خطة مكرّسة بانفتاح وديمقراطية. هذا ما سنناقشه في المحاضرة التالية.

يفترض ماركس، إذًا، أن لدى جميع أعضاء المجتمع بالتساوي مطلبًا، مستندًا إلى العدالة، بحرية كاملة للحصول على وسائل الإنتاج والموارد الطبيعية للمجتمع والانتفاع منها. المسألة الأساسية هي كيفية الانتفاع من تلك الوسائل، وإنتاج العمل المشترك والسلع على نحو أمثل، وما إلى ذلك. بالتالي، بالنسبة إليه، يكون الإيجار الاقتصادي الصافي لحيازة الملكية جائرًا لأنه، فعليًّا، يُنكر المطالب العادلة في حرية الوصول والانتفاع، وإن أي منظومة تقنّن مثل هذا الإيجار منظومة هيمنة واستغلال. لهذا، يعمد إلى توصيف استيلاء الرأسماليين على نتاج فائض العمل باصطلاحات مثل اللصوصية والاختلاس، والعمل القسري والسرقة.

4 – كنا رأينا أن ماركس في **رأس المال**، لا يُنكر أن الرأسمالية، كأسلوب اقتصادي وأسلوب اجتماعي للإنتاج، تمتلك دورًا تاريخيًا أساسيًا. وإن الإنجاز الهائل للرأسمالية هو بناء وسائل الإنتاج وجعل المجتمع الشيوعي ممكنًا في المستقبل. هذا هو الدور التاريخي للرأسمالية كمنظومة هيمنة واستغلال. وإن أحد أهداف **رأس المال** هو تفسير هذا الدور التاريخي وتوصيف العملية التاريخية التي يُنجَز من خلالها هذا الدور.

لكن، في أيام ماركس، كانت الرأسمالية قد أنجزت دورها التاريخي أساسًا، وثمّة هدف آخر لـ **رأس المال** لماركس هو تسريع زوالها. ويعتقد ماركس أننا حالما نفهم كيفية عمل الرأسمالية، فسنميّزها بأنها منظومة استغلال – منظومة يُرغَم فيها العامل على العمل فترة محدّدة من الزمن مقابل لا شيء (عمل غير مأجور). وسنرى أنها منظومة مستندة إلى السرقة الخفية. ويفترض أننا جميعًا نقبل ضمنيًا الفكرة الأساسية وهي أن العمل هو المورد الوحيد ذو الصلة اجتماعيًا بحكم أننا جميعًا، كمجتمع، نواجه الطبيعة. كما

يفترض أن علينا جميعًا التشارك بإنصاف في إنجاز عمل المجتمع وأن نمتلك حرية وصول وانتفاعًا متساويين لوسائل الإنتاج والموارد الطبيعية الخاصّة به. لهذا، يرفض شرعية الملكية الخاصّة في وسائل الإنتاج في دورها التوزيعي لكونها غير متناغمة مع العدالة الأساسية.

سأخلص عبر تذكيركم بأنني لم أعلّق على ما إذا كانت الأفكار المتعدّدة لماركس بشأن عدالة الرأسمالية وجورها متناغمةً حقًا. هل يمكننا اعتبار الأساس الذي يبدو أنه يستند إليه في القول إن الرأسمالية ليست جائرة، متناغمًا مع توصيفه لها بصفتها منظومة من العمل القسري والسرقة المخفية؟ هل هو متناغم مع فكرته أن العمل البشري هو العامل الوحيد ذو الصلة بالإنتاج من وجهة نظر اجتماعية، وأن جميع أعضاء المجتمع يملكون بالتساوي ادّعاء وجوب امتلاكهم حرية الوصول والقدرة على الانتفاع من وسائل الإنتاج والموارد الطبيعية الخاصّة بالمجتمع؟ أعتقد أن الأفكار المتعدّدة لماركس بشأن العدالة يمكن فهمها، حيث تكون متناغمة في ما بينها، وسأنطلق من هذه النقطة في المحاضرة التالية.



الفصل التاسع عشر
المحاضرة الثالثة عن ماركس

غايته المُثلى: مجتمع من المُنتجين المرتبطين ارتباطًا حرًا

§1- هل أفكار ماركس بشأن العدالة متّسقة؟

1 - ناقشت ثلاثة أمور في المحاضرة السابقة:

(أ) فقرات قد يبدو فيها ماركس أنه يقول إن الرأسمالية عادلة، أو، في الأقلّ، ليست جائرة.

(ب) فقرات يقول فيها ماركس أمورًا تعني ضمنًا أن الرأسمالية جائرة، على سبيل المثال عبر توصيف الاستيلاء على قيمة الفائض بتعبيرات مثل «عمل قسري» و«اختلاس» و«سرقة خفية».

(ج) ما كان ماركس سيقوله (لو عرف) النظرية الإنتاجية الهامشية للتوزيع لكونها تبرّر التوزيع الناتج في ظل الرأسمالية؛ وحيث اقترحت بعد ذلك أن ماركس اعتقد أن:

(1) إجمالي العمل البشري للمجتمع هو العمل الوحيد ذو الصلة بالإنتاج من وجهة نظر اجتماعية - من وجهة نظرنا: وجهة نظر جميع أعضاء المجتمع كمنتجين متجمعين بشكل حر.

(2) لدى جميع أعضاء المجتمع - جميع المنتجين المتجمعين بشكل حر - يطالبون على نحو متساوٍ بإمكانية الوصول إلى وسائل الإنتاج والموارد الطبيعية الخاصّة بالمجتمع والانتفاع منها.

2 - وبينما قد تبدو الأمور المتعدّدة التي يقولها ماركس بشأن العدالة متناقضةً، أرى إمكان جعلها متّسقة كالآتي:

(أ) في ما يتعلّق بالفقرات التي ربّما يبدو فيها ماركس أنه يقول إن الرأسمالية عادلة (عبر تصوّر للعدالة يناسب الرأسمالية في مرحلتها التاريخية)، نقول إنه يصف الوعي الأيديولوجي للمجتمعات الرأسمالية والتصوّر القانوني للعدالة المعبر عنه عبر المنظومة القانونية لنظام اجتماعي رأسمالي. وعندما يقول ماركس إن تصوّرًا قانونيًا بعينه للعدالة مناسب للرأسمالية والمكيف على نحو ملائم مع متطلّباتها التشغيلية، فهو لا يعني التسليم بهذا التصوّر عن العدالة. إنه يعلّق على التصوّر القانوني للعدالة الذي يناسب الرأسمالية: بشأن كيفية عمل هذا التصوّر عن العدالة ودوره الاجتماعي؛ وبشأن الطريقة التي يشكّل بها الأفكار المتّصلة بالعدالة التي يعتنقها الرأسماليون والعمال على حد سواء.

(ب) إذا كان هذا التأويل لرؤية ماركس حيال التصوّر القانوني للعدالة صحيحًا، إذًا ستكون أفكاره عن العدالة متناغمةً. نقول، ببساطة، إنه عند توصيف الاستيلاء الرأسمالي على فائض العمل باصطلاحات مثل «عمل قسري» و«اختلاس» و«سرقة خفية»، هو يعبر عن معتقداته الخاصّة. هو يعني ضمنًا أن الاستيلاء الرأسمالي جائر، لكنه لا يُجاهر بهذا صراحةً بكلمات كثيرة، وقد لا يكون متنبّهًا للمقتضيات الكلّية لما يقوله.

(ج) في ما يتعلّق برؤية ماركس أن العمل البشري هو العامل الوحيد ذو الصلة بالإنتاج من وجهة نظر اجتماعية، والادّعاء الآخر أن الجميع يمتلكون بالتساوي ادّعاء حرية الوصول إلى وسائل الإنتاج والموارد الطبيعية للمجتمع والانتفاع منها، لنقل الآتي:

(1) هذا هو تصوّر العدالة الذي يقدم الأساس لتوصيف ماركس للاستيلاء الرأسمالي بأنه سرقة واختلاس وما شابه ذلك، بما أن الملكية الخاصّة في وسائل الإنتاج تنتهك ذلك المطلب المتساوي. وكذلك،

(2) ليس لتصوّر العدالة هذا صلة بالشروط التاريخية بالطريقة التي كانت فيها التصوّرات القانونية المختلفة عن العدالة مناسبة للعبودية في العالم القديم، أو الإقطاع في عالم القرون الوسطى، أو مناسبة للرأسمالية في العالم الحديث. كل من هذه التصوّرات متّصل بالشروط التاريخية ومناسب للمرحلة التاريخية لكلٍّ من هذه الحقب. وباستخدام الاصطلاحات ذاتها، يشجب ماركس جميع أساليب الإنتاج هذه والتصوّرات القانونية المترافقة معها حيال العدالة. الفكرة القائلة إن العمل البشري هو العامل الوحيد ذو الصلة بالإنتاج، تسري دائمًا، لذلك يرفض جميع الصيغ الاجتماعية لما قبل التاريخ[1] لكونها جائرة، في الجوهر، في ضوء هذا المعيار.

(3) حقيقةُ أن مجتمع المنتجين المتجمعين بشكل حر لا يمكن أن تتحقّق ضمن جميع الشروط التاريخية، وعليها أن تنتظر كي تقوم الرأسمالية ببناء وسائل الإنتاج والمهارة التكنولوجية المرافقة، لا تجعل الغاية المُثلى لمجتمع كهذا نسبويةً. إنها تعني، ببساطة، أن تصوّر ماركس السياسي للعدالة مع غاياتها المُثلى ذات الصلة لا يمكن أن يتحقّق كليًا إلا ضمن شروط محدّدة؛ لكن هذا الأمر صحيح بشأن جميع التصوّرات والغايات المُثلى.

(4) في المقابل، التصوّرات القانونية للعدالة التي تناسب العبودية والإقطاع والرأسمالية، ليست صالحة على الإطلاق، بل إنها تخدم مقصدًا تاريخيًا وأداتيًا جوهريًا خلال فترة محدّدة من الزمن. في أفضل الأحوال، يمكن تبرير المجتمعات التي تناسبها أنماط الإنتاج أو تلطيفها، لكن شريطة أن تكون مراحل ضرورية على الطريق المُفضية إلى مجتمع منتجين متجمعين بشكل حر في نهاية حقبة ما قبل التاريخ.

---

(1) يتحدّث ماركس عن العملية التاريخية التي تُفضي إلى الرأسمالية (تلك التي تشير إلى القطيعة بين المُنتِج ووسائل الإنتاج) بوصفها «المرحلة ما قبل التاريخية للرأسمالية» (*Capital*, vol. I, Tucker, pp. 714f)؛ ولجميع العمليات التي تُفضي إلى هذه المرحلة النهائية التي ينشدها لمجتمع مُنتِجين مترابطين ترابطًا حرًا، بوصفها، ببساطة، «ما قبل التاريخ».

§2 - لمَ لمْ يناقش ماركس أفكار العدالة صراحةً؟

1 - من الأمور المحيّرة، على الرغم من ذلك، أنه، لو كانت أفكار ماركس بشأن العدالة متّسقة، لما كان ناقشها بالقدر الكافي في أقل تقدير لإزالة مواطن الغموض بشأن ما آمن به. بالطبع، كما أسلفت، يبدو أنه لم يكن قد فكر بمنهجية في شأن العدالة، واعتبر مواضيع أخرى كثيرة أشدّ إلحاحًا. لكن يبدو أن ثمّة أسبابًا أخرى دفعته إلى ذلك. سأذكر عددًا منها.

(أ) السبب الأول أنه عارض الاشتراكيين اليوتوبيين. هذا يتصل بقول ماركس: «اقتصر الفلاسفة على **تأويل** العالم بطرائق متعدّدة فحسب؛ لكنّ الهدف هو **تغييره**» (*Thesis XI on Fueurbach*, Tucker, 145؛ التشديد من ماركس). ويتصل هذا أيضًا بجهد ماركس في **رأس المال** لتبيان «قوانين حركة» الرأسمالية واكتشاف كيفية عملها فعلًا، حيث سنعرف عندما تكون الشروط الاجتماعية ناضجةً كيفية التصرّف بطريقة واقعية وحكيمة.

(ب) السبب الثاني لعدم مناقشته أفكاره عن العدالة أن ماركس يعارض الإصلاح والنزعة إلى التركيز على قضايا العدالة التوزيعية، أي على توزيع الدخل والثروة وعلى رفع الأجور، بالمعنى الضيق. بالطبع، لم يكن معارضًا لرفع الأجور بحد ذاته، بل حث العمال على مواصلة صراعهم مع الرأسمالية لرفعها. لكنه شعر بأنّ عليهم فعل ذلك كجزء من جهدهم لتوسيع إعادة البناء الاقتصادي للمجتمع. في محاضرة أُلقيت في لندن في عام 1865 أمام المجلس العام للأممية الأولى، قال: «بدلًا من الشعار **المحافظ**، '**أجور يوم مُنصفة لعمل يوم منصف**'، ينبغي لهم [العمال] أن ينقشوا على رايتهم الشعار **الثوري**: '**إلغاء نظام الأجور**'»[2].

(ج) يعتقد ماركس أن الاشتراكيين اليوتوبيين يمثلون المحاولات الأولى للطبقة العاملة لتحقيق أهدافها. ساهم الوضع المزري لتلك الطبقة، والأوضاع

---

(2) Marx, *Value, Price and Profit* (New York: International Publishers, 1935), chap. XIV, p. 61. [Fifth paragraph from the end].

الاقتصادية اللازمة لتحرّرها، في استحالة تطوير الاشتراكيين اليوتوبيين تصوّرًا نظريًّا واقعيًّا عن الشروط اللازمة للنجاح في تحقيق تلك الأهداف. بدلًا من ذلك، افترض هؤلاء المؤلّفون أن ثمّة علمًا اجتماعيًا جديدًا مستندًا إلى تصوّر عن المستقبل سيمكنهم من تهيئة الأوضاع اللازمة للتحرّر عبر التدخل الشخصي من الأعلى، أو عبر الإقناع الأخلاقي. لم يعتبر الاشتراكيون اليوتوبيون أن الطبقة العاملة أداة تحرّرهم، وهو الأمر الذي اعتقد ماركس وجوبه. بل اعتبروا أن الطبقة العاملة، ببساطة، هي الطبقة الأشد معاناةً. لم تُعتَبَر، كما اعتبرها ماركس، بوصفها فاعلةً سياسيًا ومدفوعةً بالحاجات الملحّة لوضعها الاجتماعي ووضعها الطبقي.

(د) ثمّة نقطة أخرى هي هذه: تميّزت المرحلة المبكرة التي مثّلها الاشتراكيون المثاليون بفوضى فكرية وبتصوّرات متنوّعة كثيرة عن مجتمع مستقبلي مثالي. حالة الفوضى هذه طبيعية كليًّا من وجهة نظر الطبيعة اللاتاريخية المُغرقة في الشخصية لهذه العقائد. إنها، على الرغم من ذلك كله، مخطّطات لمستقبل متخيّل، وليست نتاجًا لتحليل نظري واقعي للشروط السياسية والاقتصادية القائمة. ولقد رُسِمَت هذه المخطّطات، كما اعتقد ماركس، بغفلة عما سماها «قوانين حركة الرأسمالية» التي ستتسبّب، في الوقت المناسب، في تهيئة الشروط اللازمة للإلغاء الكامل للطبقات. بحسب ماركس، لا يمكن التغلّب على فوضوية التصوّرات بشأن المستقبل الموجودة عند الاشتراكيين اليوتوبيين إلا من خلال فهم نظري دقيق للظروف الحالية وما هو ممكن: وسيوضح فهمٌ كهذا ما يجب فعله[3].

(هـ) ثمّة افتراض آخر لماركس بشأن الاشتراكيين اليوتوبيين، هو أنهم، بحسب رأيه، كانوا متعلّقين بتصوّراتهم الشخصية عن المستقبل، وبما أنهم اعتقدوا أنهم قادرون على فرض هذه التصوّرات على المجتمع من الأعلى، أو عبر الإقناع الأخلاقي، كانوا مؤمنين بأن الصراع الطبقي والعمل الثوري غير

(3) يُقارن: Karl Marx, *Selected Writings*, David McLellan (ed.), 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2000), p. 149, from *Holy Family*.

ضروريين. كما سعوا إلى اللجوء إلى «الإنسانية» بوصفها أعمق وأكثر أساسية من الطبقة. لهذا، اعتقد ماركس أنهم أخفقوا في استيعاب الأساس الطبقي للرأسمالية وعمق التحول المطلوب لتجاوزها. بحسب وجهة نظر ماركس، الاشتراكيون اليوتوبيون رجعيون، بمعنى أن عقائدهم تقودهم إلى معارضة الطريق الواقعية الوحيدة إلى التحرّر، أي النضال الثوري وتنظيم الطبقة العاملة كقوة سياسية.

اعتقد ماركس، إذًا، أن الاشتراكين اليوتوبيين تابعوا طريقهم بعكس الإجراء الصحيح، أي كما قال في مقالة مبكرة، ذلك المتعلّق بالتطوّر: «مبادئ جديدة للعالم نابعة من مبادئه الخاصّة. لا نقول للعالم: 'أوقف القتال؛ صراعك لا يُعول عليه. إننا نريد الصراخ بالشعار الحقيقي للصراع أمامك'، (بل) نكتفي بإظهار ما يقاتل من أجله للعالم، فالوعي أمرٌ **يجب** على العالم اكتسابه، شاء أم أبى»[(4)]. إن هدف ماركس الصريح، إذًا، هو الإظهار للعالم، أي الطبقة العاملة بأنها القوة السياسية المتطوّرة والفاعلة على نحو متعاظم – ما يكون عليه القتال، لا ما ينبغي أن يكون. ويهدف ماركس إلى فعل هذا عبر التفسير للطبقة العاملة معنى تجاربها وأفعالها الخاصّة في الوضع التاريخي الحاضر. إنه يود توضيح الدور الذي يجب على الطبقة العاملة أن تضطلع به في تحرّرها. بذلك، أحد أهداف **رأس المال** هو توضيح قوانين حركة الرأسمالية كمنظومة اجتماعية، حيث يمكن فهم الطبقة العاملة لوضعها ودورها التاريخي أن يمتلك أساسًا علميًا واقعيًا، بالتعارض مع التصوّرات الشخصية والأخلاقية عن المستقبل المعتنَقة من الحالمين العقائديين.

(و) اعتبار أخير هو هذا: ماركس متشكك حيال مجرّد الحديث عن المُثل الأخلاقية، خصوصًا تلك المتعلّقة بالعدالة والحرية، المساواة والأخوة. كما أنه متشكك حيال الأشخاص ذوي الأسباب المثالية على نحو واضح لدعم الاشتراكية. يعتقد أن الانتقادات الموجهة إلى الرأسمالية على أساس هذه المُثل

---

(4) يُنظر: Robert C. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*, 2nd ed. (New York: W. W. Norton, 1978), pp. 14f, «Letter to Arnold Ruge,» Deutsch-Französicher Jahrbucher, 1844; Marx, *Selected Writings*, pp. 44-45.

تميل إلى أن تكون لاتاريخية وتسيء فهم الشروط الاجتماعية والاقتصادية اللازمة لتحسين المسائل حتى من وجهة نظر هذه المُثل. على سبيل المثال، نميل إلى الاعتقاد بأن العدالة في التوزيع يمكن تحسينها، بهذا القدر أو ذاك، بمعزل عن علاقات الإنتاج. يغرينا هذا للبحث عن التوصيف الأمثل للعدالة التوزيعية ليرشدنا في القيام بهذا. لكن التوزيع ليس مستقلًا عن علاقات الإنتاج التي تكون، بحسب ماركس، أساسية[5].

يعتقد ماركس أن ارتباطات المصالح الطبقية (في مجتمع مقسّم إلى طبقات)، شديدة القوة عمومًا، وبمعزل عن استثناءات فردية كثيرة. وما لم نجرّب حظنا، فعلًا، مع الطبقة العاملة، وننخرط في صراعنا ونعانِ مصيرها، لن نكون حلفاء موثوقًا فينا لتلك الطبقة. وعادةً، لا يمكن الاتكال على اعتبارات الحق والعدالة لدفعنا بقدر كبير. بحسب رؤية ماركس، إننا مدفوعون عادةً بحاجاتنا الملحّة، وتُشَكَّل هذه الحاجات، في مجتمع طبقي، أساسًا، من خلال مواقعنا الطبقية. وإن عدم التسليم بهذا تضليلٌ للذات.

نختم بالقول إنه ربّما كان ماركس مدفوعًا بأسباب كثيرة لعدم القول، بكلمات كثيرة، إن الرأسمالية جائرة. لكن لم يكن أي من الأسباب ليمنعه من امتلاك أفكار عن العدالة والتفكير بإخلاص داخله بأن الرأسمالية جائرة.

§3 – تلاشي الوعي الأيديولوجي

1 – سأناقش الآن ما يعتقده ماركس، في **نقد برنامج غوتا**، بشأن المرحلة الأولى من الشيوعية. وسأتناول لاحقًا بضعة أسئلة بشأن المرحلة الثانية من الشيوعية الكاملة في المحاضرة التالية. أستخدم عبارة «مجتمع من المنتجين المتجمعين بشكل حر» للإحالة إلى المجتمع المثالي عند ماركس، وهي عبارة يستخدمها على نحو متكرّر في **رأس المال**. كيف يمكننا توصيفها بإيجاز؟

---

(5) بشأن هذا، يُنظر: «Critique of the Gotha Program,» Sec I, [in: Tucker, *The Marx-Engels Reader*].

ربما بالطريقة الآتية: يمتلك مجتمع المنتجين المتجمعين بشكل حر مرحلتين: مرحلة اشتراكية ومرحلة شيوعية كلية. تنطبق كل مرحلة على التوصيف التالي ذي الجزءين، وسأناقش كل جزء بشيء من التفصيل.

أولًا، مجتمع المنتجين المتجمعين بشكل حر هو مجتمع يكون فيه الوعي الأيديولوجي قد اختفى. ويفهم أعضاؤه عالمهم الاجتماعي من دون أن تكون لديهم أضاليل حيال كيفية عمله. علاوة على ذلك، بسبب تلاشي الوعي الأيديولوجي، ليست لديهم أوهام بشأن دورهم في المجتمع، كما لا يحتاجون إلى أضاليل مماثلة.

ثانيًا، مجتمع المنتجين المتجمعين بشكل حر مجتمع ليس فيه اغتراب أو استغلال.

قد يتساءل المرء عمّا إذا كانت المرحلة الأولى، الاشتراكية، تحقّق هذه المتطلّبات بدقة كافية. بالنسبة إلى أهدافنا المحدودة هنا، أفترض أنها تفعل ذلك.

2 – أبدأ بأول هذه المتطلّبات. بحسب ماركس، إن الوعي الأيديولوجي وعي زائف من نمط محدّد. أن تمتلك أيديولوجيا بالمعنى الذي يريده ماركس لا يعني مجرّد امتلاك فلسفة أو مخطّط من المبادئ والقيم السياسية، كما غالبًا ما يُستخدَم اصطلاح «أيديولوجيا» اليوم. للأسف، استُغلَّ الاصطلاح، حيث فقد المعنى المحدّد الأصيل الذي منحه إياه ماركس. بالنسبة إليه، ليست الأيديولوجيا زائفة فحسب، بل إن زيفها يخدم دورًا سوسيولوجيًا أو سيكولوجيًا محدّدًا في المحافظة على المجتمع كمنظومة اجتماعية.

بحسب ماركس، ثمّة نمطان من الوعي الأيديولوجي: أوهام وأضاليل. بخصوص الأوهام، إنها حقيقية، حيث نُخدَع برغم وجود القوى الطبيعية كليًا للإدراك والاستنتاج بفعل السطح الظاهري للأشياء. وعلى نحو مشابه، نُخدَع عبر السطح الظاهري للأشياء، حيث نُخفق في إدراك ما يحدث فعلًا تحت ذلك السطح. وتكون معتقدات المرء زائفة لأن المرء يُخدَع بالمظاهر الخارجية التي تكون خداعة بالفعل. هذه الحالات متناظرة مع الأوهام البصرية.

في Capital, vol. I, chap. 1. 4§، يناقش ماركس مطولًا الكيفية التي نُخفق فيها، عبر التركيز على الأسعار النسبية للسلع، والتشديد على العلاقة بين الأسعار والأشياء، في إدراك مغزى حقيقة أن السلع ينتجها العمل البشري وأن الأسعار تعبر عن علاقة اجتماعية بين المنتجين. ثمّة مثال أوضح وأبسط هو ما يقوله ماركس بشأن الكيفية التي تُخفي فيها منظومة الأجور نسبة العمل الضروري إلى فائض العمل، بالتعارض مع وضوح المنظومة الإقطاعية، حيث يكون فائض عمل الرقيق جليًا للنظر (Capital, vol. I, Tucker, p. 365). ليس ثمّة شيء في الكيفية التي تُدفَع فيها الأجور يمكن أن ينبه العمال إلى الكمية المدفوعة للعمل اللازم ولفائض العمل. من الأرجح، أن العمال ليسوا متنبّهين إلى الاختلاف بجميع الأحوال[6].

إن هذه الأوهام سببٌ جزئي في اعتقاد ماركس أننا بحاجة إلى نظرية اقتصادية - نظرية العمل بشأن القيمة، تحديدًا - للنفاذ إلى داخل السطح الظاهري المضلل والخداع للمؤسّسات الرأسمالية. يقول: «سيكون العلم بأسره فائضًا عن الحاجة لو كان المظهر الخارجي وجوهر الأشياء متطابقين تمامًا». Capital, vol. III, chap. XLVIII: §3 (New York: International Publishers, 1967), p. 817.

في مجتمع المنتجين المتجمعين بشكل حر تكون صيغة المظاهر وجوهر الأشياء في السياسة والاقتصاد متطابقين تمامًا. وهذا يعود إلى أن الأعمال الاقتصادية في المجتمع تُنجَز وفقًا لخطّة اقتصادية اتُّخِذَ القرار بشأنها شعبيًا تبعًا للإجراءات الديمقراطية. وسأعود لتناول هذا.

3 - النمط الآخر من الوعي الأيديولوجي هو الأضاليل. وهي تكون، أو تتضمّن، معتقدات زائفة؛ لكنها قد تتضمّن كذلك قيمًا زائفة أو لاعقلانية. وهي قيم لن نعتنقها إلا إذا كنا متنبّهين كليًا إلى سبب اعتناقنا لها، أو إنْ لم تكن كذلك لحاجات سيكولوجية محدّدة تضغط علينا وتُخضعنا لقيود خاصة محدّدة بتلك المتعلّقة بمواقعنا ودورنا الاجتماعي.

---

(6) يُنظر العمليات الحسابية في: Duncan Foley, *Understanding Capital: Marx's Economic Theory* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), p. 46.

وكما هو معروف على نحو جيد، اعتبر ماركس الدين صيغة من الوعي الأيديولوجي بهذا المعنى. لكنه اعتقد أن من غير المجدي انتقاد الدين كما فعل فيورباخ (Feuerbach) والهيغليون الصغار، عبر التأكيد أن الاغتراب الديني تركيزٌ على إنجاز متخيّل في عالم متخيّل. قد يكون قدر كبير من سيكولوجيا فيورباخ عن الدين صحيحًا، لكن تفسيرها للناس لن يُعينهم على تجاوز أديانهم.

إن سبب اعتبار ماركس أن نقدًا كهذا غير مُجْدٍ هو أن الحاجات السيكولوجية التي يميل إليها توصيف فيورباخ تعتمد على الشروط الاجتماعية القائمة. الدين جزءٌ من التكيّف السيكولوجي للناس مع مواقعهم الطبقية ودورهم الاجتماعي. وإلى حين تغير الشروط الاجتماعية، حيث يمكن التحقيق الفعلي للحاجات البشرية الحقيقية للإنسان في مجتمع من المنتجين المتجمعين بشكل حر، فإن الدين سيستمرّ. في *Capital*, I (Tucker, 327)، يقول ماركس: «لا يمكن الصورة الدينية عن العالم الحديث أن تتلاشى نهائيًا، في أيّ حال من الأحوال، إلا عندما لا تعمل العلاقات العملية للحياة اليومية سوى على توفير العلاقات المعقولة والمنطقية تمامًا [durchsichtig verunftig] للإنسان، في ما يتعلّق بأخوّته في الإنسانية والطبيعة».

يذكرنا هذا بمغزى الأطروحة 11 لماركس – الأطروحة الأخيرة – عن فيورباخ التي تقول، في كليتها، «اكتفى الفلاسفة بتأويل العالم فحسب، بطرائق متعدّدة، لكن المغزى، مع ذلك، هو تغييره». كما يذكرنا أيضًا بملاحظة هيغل: «حالما ننظر إلى العالم بعقلانية، سيرد النظرات بعقلانية». ويضيف ماركس إلى هذا، في الحقيقة، أننا عاجزون عن أن نكون عقلانيين إلى أن يصبح عالمنا الاجتماعي عقلانيًا. لذلك، حين تسمح الأوضاع، لا بد لنا من تغيير عالمنا الاجتماعي، حيث يصبح عقلانيًا.

4 – بحسب رؤية ماركس، ثمّة نمط آخر من التضليل يستند إلى حاجات المنظومة الاجتماعية وإلى حاجات الأفراد فيها إن كان على المنظومة الاجتماعية أن تعمل على نحو ملائم. والآن، تتضمّن المنظومة الرأسمالية اللصوصية والسرقة بما أنها تتضمّن الاستيلاء على فائض نتاج العمال في

انتهاكٍ لادعائهم التساوي في حرية الوصول إلى وسائل الإنتاج الخاصّة بالمجتمع. مع ذلك، يمتلك الأسلوب الرأسمالي في الإنتاج دورًا تاريخيًا لبناء وسائل الإنتاج، حيث يكون مجتمع المنتجين المتجمعين بشكل حر ممكنًا. ومن الجوهري للعمل السلس للرأسمالية (في تأديتها دورها التاريخي) أن تكون هذه اللصوصية وهذه السرقة مخفيتين عن النظر. وهذا يعود، باعتبار أن الرأسماليين والعمال أناس محترمون، إلى أن الرأسماليين لا يودون أن يكونوا، أو أن يُعتَبَروا، لصوصًا، كما لا يودّ العمال أن يكونوا، أو أن يُعتبَروا، مسروقين. هذا، كما كان أساسًا، جزء من «مكر العقل» (List der Vernunft) الخاص بهيغل.

إذًا، في مرحلته العليا، يمكّن التصوّر القانوني للعدالة، الذي يسخر منه ماركس أحيانًا بوصفه «جوهر جنة عدن من الحقوق المتأصّلة للإنسان» (*Capital*, vol. I, chap. VI, Tucker, p. 343)، جميعَ الوكلاء الاقتصاديين، الرأسماليين والعمال على حد سواء، من اعتبار مواقعهم الاجتماعية عادلة، وأن دخولهم وثرواتهم مستحقّة. وهذا، إلى جانب المظاهر الخداعة للمؤسّسات الرأسمالية، يسهل عمليات النظام الاجتماعي.

في مجتمع المنتجين المتجمعين بشكل حر لن تكون ثمّة حاجة إلى هذه الأضاليل؛ إذ تُقاد عمليات الاقتصاد بخطة ديمقراطية معروفة علنًا، حيث تصبح مكشوفة للنظر، من دون أن يترافق هذا مع أي ظروف معكرة.

§4- مجتمع بلا اغتراب

1 - ثاني متطلّبات مجتمع المنتجين المتجمعين بشكل حر هو عدم وجود اغتراب أو استغلال. في **مخطوطات باريس في عام 1844**، في مبحث معنون «العمل المُقصى» (Tucker, pp. 70-81)، يناقش ماركس أربعة مظاهر لفكرة الاغتراب:

ضمن الأسلوب الرأسمالي للإنتاج، يُغَرَّب العمال، **أولًا**، عن ناتج عملهم، وعمّا يُنتجون. يصبح أمرًا غريبًا: أي يصبح، تحديدًا، مملوكًا ومُسيطرًا عليه من

الآخرين – الرأسماليين – الذين قد يتصرّفون بناتج عمل العمال كما يرغبون – أي الرأسماليين.

لكن، علاوة على هذا، فإن فائض عمل العمال يبني الكتلة الأكبر من رأس المال (الحقيقي) ليصبح بالتالي ثروةً تحت سيطرة الطبقة التي تكون مصالحها متضاربةً مع مصالحهم. كذلك، تظهر منتجات العمل في السوق، وتكون حركة الأسعار – التي تتحدّد تنافسيًا – ليست مفهومة من العمال (أو أي شخص آخر)، لعدم وجود خطة علنية محدّدة ديمقراطيًا للإنتاج.

بذلك، فإن التكيّف مع قوى السوق بشأن أسعار ما ينتجه العمال تبدو لهم مُسيطَرًا عليها من سلطة غريبة. وتكون هذه السلطة مستقلّة عنهم كمنتجين، وتُبقيهم في حالة عبودية لمنتجات عملهم.

ثانيًا، يغترب العامل عن النشاط الإنتاجي للعمل بذاته، أي إن العمل خارجي بالنسبة إلى العامل لأنه لا يدرك طبيعته. عملهم لا يمارس أو يطور سلطاتهم الطبيعية؛ كما أنه ليس طوعيًا، بل قسريًا، ولا يُنجَز إلا كوسيلة لإشباع حاجات أخرى. باختصار، العمل غير ذي معنى.

2 – الثالث، العمال مغتربون عن نوعهم وعن حياة نوعهم (Gattungswesen). وكذلك الرأسماليون إذًا. والآن، إن فكرة حياة النوع مرتجَلة، بل وغامضة. لكنها سمة مميّزة للمثالية الألمانية، ومن المهم عدم حطّ شأنها. إننا نحطّ شأنها عندما نعمد، مثلًا، إلى القول إن تسمية البشر «كائنات النوع» يعني أنهم كائنات اجتماعية بالطبيعة، أو أنهم يمتلكون عقولًا ووعيًا ذاتيًا، وأنهم متنبّهون لأنفسهم وللبشر الآخرين بوصفهم منتمين إلى نوع واحد، يمتلك كل منهم كذلك عقلًا ووعيًا ذاتيًا.

لكن أعتقد أن فكرة ماركس تتسع لأكثر من هذا. إنه يعني شيئًا كالتالي: البشر نمط – أو نوع – طبيعي متمايز – بمعنى أنهم ينتجون جمعيًا شروط حيواتهم الاجتماعية ويعيدون إنتاجها عبر الزمن. مع ذلك، إلى جانب هذا، تتطوّر صيغتهم الاجتماعية تاريخيًا ضمن تسلسل محدّد إلى حين تطوّر صيغة

اجتماعية، في نهاية المطاف، حيث تفي بغرض طبيعتهم، بهذا القدر أو ذاك، بوصفهم عقلانيين وفاعلين يعمدون أساسًا، عبر العمل مع قوى الطبيعة، على خلق شروط تحقيق الذات الاجتماعي الكامل الخاص بهم. وإن النشاط الذي يُنجَز عبر هذا التعبير الذاتي الجمعي هو نشاط النوع: أي إنه العمل العملياتي لأجيال كثيرة ولا يكتمل إلا بعد فترة طويلة من الزمن. باختصار: إنه عمل النوع طوال تاريخه. سيدخل النوع إلى الأرض الموعودة - المجتمع الشيوعي الكامل - لكن لن يدخلها جميع أعضائه. (تذكروا فكرة روسو عن كمالية الإنسان في **الخطاب الثاني**).

ثمّة جزء جوهري من خلق الذات الاجتماعي هذا للبشر عبر الزمن، هو النشاط الاقتصادي. أن تكون مغتربًا عن نشاط النوع يعني، بدايةً وقبل أي شيء آخر، عدم استيعاب هذه العملية أو فهمها؛ وثانيًا، عدم المشاركة في هذا النشاط بطريقة تحقيقية للذات.

إذا سألنا ماذا يعني اشتراك الجميع بهذه الطريقة، فستُقَدَّم الإجابة عبر نمط المخطّط الاقتصادي الذي يوجد في مجتمع المنتجين المتجمعين بشكل حر. سنأخذ فكرة عن ماهية هذا مما يقوله ماركس في **غوتا** بشأن المرحلة الأولى للاشتراكية. وسأعود إلى الحديث عن هذا.

المظهر الرابع من الاغتراب هو أننا مغتربون عن الآخرين. ضمن الرأسمالية، يأخذ هذا التغريب الصيغة الخاصّة التي تعطيها السوق الحرّة. في هذه الحالة، يكون العمال خاضعين لسلطة الرأسماليين على نحو غير مباشر. تكون سلطتهم في استخلاص فائض العمل هي عبر السوق، من دون أن تكون مكشوفة للنظر. كما أن العلاقة بين الرأسماليين والعمال تتسم بالتعارض؛ يتغرب أعضاء هاتين الطبقتين في ما بينهم، ويكونون في منظومة اقتصادية تميل إلى جعل الأفراد لامبالين باهتمامات الآخرين على نحو تبادلي.

3 - لذا، أعتبر أن مزاعم ماركس بشأن غياب الاغتراب والاستغلال في مجتمع المنتجين المتجمعين بشكل حر، بأنه: لو تأملنا هذه الأنماط، أو المظاهر، الأربعة للاغتراب، سيتلاشى، إذًا، الاغتراب في مجتمع المنتجين

المتجمعين بشكل حر، كما هي الحال مع تلاشي الوعي الأيديولوجي. وهذا يعود إلى أن الجميع قد يشاركون في عملية التخطيط الديمقراطية والعمومية، وسيساهم كل شخص بنصيبه في النهوض بأعباء الخطّة الناتجة.

§5 - غياب الاستغلال

1 - السمة الثانية للمتطلب الثاني لمجتمع المنتجين المتجمعين بشكل حر هو غياب الاستغلال. تذكروا أنه كي يكون هناك استغلال، لا يكفي أن يكون $s / v > 0$، حيث s هو فائض العمل أو العمل غير المأجور، وv هو العمل اللازم لإنتاج البضائع للاستهلاك الخاص بالعامل. هذا مُرْض في الرأسمالية بما أن الرأسماليين يتحكمون في فائض القيمة وينتفعون منها. لكن في مجتمع المنتجين المتجمعين بشكل حر - مجتمع اشتراكي - ليس ثمّة فائض عمل أو عمل غير مأجور. وهذا يعود إلى أنه، في مجتمع اشتراكي، كما في أي مجتمع عادل، لا بد من وجود فائض يُستخدَم لمنفعة العامل - من أجل النفقات الاجتماعية، كالصحّة العامّة والتعليم والرفاه. كذلك، كما يقول ماركس: «ثمّة كمية محدّدة من فائض العمل مطلوبة كالتأمين ضد الحوادث، أو عبر التوسع الضروري والتقدّمي لعملية إعادة الإنتاج بالتوازي مع تطوّر الحاجات ونمو عدد السكّان» (*Capital*, vol. I, Tucker, p. 440). بذلك، كما رأينا، ما يجعل $s / v > 0$ استغلالًا هو طبيعة البنية الأساسية للمجتمع الذي تبرز فيه. وإن سبب عدم وجود استغلال في ظل الاشتراكية يكمن في حقيقة أن النشاط الاقتصادي يتبع خطة ديمقراطية عمومية يشارك فيها الجميع بالتساوي. وهذا يحترم الادّعاء المساوي المتجذّر في فكرة ماركس عن العدالة، حيث يمتلك الجميع حرية وصول متساوية إلى موارد المجتمع.

2 - فلنتذكر السمات الأساسية للمؤسّسات الخلفية للرأسمالية التي تُفضي إلى الاستغلال (فلنجعل النسبة $s / v > 0$ مؤشرًا للاستغلال). إنها، ببساطة، امتيازات للملكية الخاصّة في وسائل الإنتاج، تحديدًا:

(أ) يقع الفائض الاجتماعي الإجمالي (إجمالي الأشياء المنتَجة عبر فائض العمل) في أيدي الناس الآخرين (عدا العمال) الذين يمتلكون وسائل

الإنتاج (عبر إجراءات النظام القانوني، العقود العادلة ...إلخ). بذلك، فإن المالكين، كطبقة، يمتلكون نتاج الإنتاج.

(ب) يمارس مالكو وسائل الإنتاج كذلك سيطرة بيروقراطية على عملية العمل ضمن الشركة والصناعة. هم، لا العمال، من يتّخذ القرار بشأن تقديم الآلات الجديدة والانتفاع منها، ومدى تقسيم العمل وتفاصيله، وما إلى ذلك.

(ج) يحدّد مالكو وسائل الإنتاج كذلك مدى تدفق الاستثمار الجديد واتجاهه؛ يقرّرون - كل شركة على حدة (بافتراض وجود منافس) - المكان الأمثل لاستثمار فائض الأموال في دفع الربح على المدى الطويل إلى الحدّ الأقصى ...إلخ. بذلك، تحدّد هذه الطبقة (ككل، لكن ليس معًا) الاستخدام الذي يجب تأديته من الفائض الاجتماعي ومعدّل نمو الاقتصاد.

3 - بذلك، فإن زبدة الكلام هي أن ماركس يعتقد أنه عندما تكون هذه الامتيازات بأيدي المنتجين المتجمعين بشكل حر، وتُمارَس عبر خطّة اقتصادية ديمقراطية عمومية يفهمها الجميع، ويشارك الجميع في صوغها، لن يكون ثمّة استغلال. كما لن يكون هناك وعي أيديولوجي أو اغتراب. يحقّق مجتمع المنتجين المتجمعين بشكل حر «وحدة النظرية والممارسة».

بعبارة أخرى، سيكون فهمهم المشترك لعالمهم الاجتماعي، كما يُعبَّر عنه في الخطّة الاقتصادية الديمقراطية العمومية، توصيفًا حقيقيًا لعالمهم الاجتماعي. إنه، كذلك، توصيف للعالم الاجتماعي الذي يكون عادلًا وخيرًا. إنه عالم يحقّق فيه الأفراد حاجاتهم البشرية الحقيقية في الحرية وتطوير الذات، ويعترفون، في الوقت ذاته، بمطلب الجميع في امتلاك حرية الوصول المتساوية إلى موارد المجتمع.

§6- الشيوعية الكاملة: إزالة العيب الأوّل في الاشتراكية

1 - حتى الآن، عند تناول فكرة مجتمع المنتجين المتجمعين بشكل حر، كان هدفي التشديد على الأهمّية التي يُسبغها ماركس على فكرة خطّة اقتصادية عمومية يُتَوَصّل إليها ديمقراطيًا، يفهمها الجميع ويشاركون فيها.

اعتقد ماركس أنه، في حال اتباع مجتمع المنتجين المتجمعين بشكل حر خطةً مماثلة، فسيتلاشى الوعي الأيديولوجي ولن يكون هناك اغتراب أو استغلال. ستتحقّق وحدة النظرية والممارسة: سنفهم سبب فعلنا ما نفعل، وسيحقّق ما نفعله سلطاتنا الطبيعية ضمن شروط الحرية. في المرحلة الأولى من الشيوعية - بحسب العُرف، سنسمي هذه المرحلة «الاشتراكية» - لا يزال ثمّة قدر كبير من التفاوت، على الرغم من ذلك، بسبب التفاوت في المواهب الأصلية وحقيقةِ أن العمل يُكافَأ تبعًا لفترته وشدته في البضائع الاستهلاكية. ولقد سُمِّيَت هذه المكافأة للمواهب غير المتساوية، الاستغلال الاشتراكي[7].

لا يزال هناك تقسيم للعمل، بما أنه، كما يقترح ماركس (*Gotha*, in: Tucker, p. 531)، في المرحلة العليا من المجتمع الشيوعي فحسب - مجدّدًا، سنسميها «الشيوعية» بحسب العرف - سيُتَخَطّى تقسيم العمل. ويبدو أن ماركس يعتبر هاتين العلتين المتمثلتين في التفاوت وتقسيم العمل حتميتين في مجتمع نشأ توًّا بعد صراع مديد للخروج من المجتمع الرأسمالي، كما هي الحال في المرحلة الأولى، أي الاشتراكية.

سأقبل، لمقاصدنا هنا، بفكرة ماركس حيال خطّة اقتصادية عمومية وديمقراطية. كما سأقبل أيضًا بفكرته أن خطةً كهذه ستُزيل الوعي الأيديولوجي علاوةً على الاغتراب والاستغلال (ربما باستثناء الاستغلال الاشتراكي، كما حدّده رومر (Roemer) أعلاه). ثمّة صعوبات كثيرة بشأن فكرة خطّة اقتصادية عمومية وديمقراطية، ويترك ماركس التفاصيل شديدة الغموض. يتركها كمشكلة للمستقبل. لن أناقش هذه الصعوبات. بدلًا من ذلك، سأناقش مسائل عدة أخرى أقرب إلى اهتماماتنا بأفكار ماركس عن العدالة ونقده للعُرف الليبرالي.

2 - سأبدأ بمناقشة العلة الأولى للاشتراكية، أي التفاوت في حصص البضائع الاستهلاكية بسبب تفاوت المواهب الفردية التي تنتج كـ «امتياز طبيعي». تذكّروا الفقرة من **غوتا** (Tucker, pp. 530-531):

---

(7) يُنظر: John Roemer, *Value, Exploitation, and Class* (New York: Horwood, 1986), pp. 77f.

«الحق المتساوي... لا يزال من حيث المبدأ حقًّا برجوازيًا».

«الحق المتساوي لا يزال... موصومًا بقيد برجوازي».

«حق المنتجين متناسب مع العمل الذي يقدمونه».

«تتشكّل المساواة [في تطبيق] معيار متساوٍ، هو العمل».

«لكن ثمّة إنسانًا متفوّقًا على آخر جسديًا أو عقليًا ويُنتج بذلك عملًا أكبر في الوقت ذاته».

«الحق المتساوي هو حق غير متساوٍ في عملٍ غير متساوٍ».

«الموهبة الضرورية غير المتساوية والقدرة الإنتاجية بالتالي [يُسلم بهما] امتيازين طبيعيين».

«وإنه بهذا، حق في التفاوت في مضمونه، كأي حق».

«وكذلك، [لبعضهم عائلات أكبر وادّعاءات معقولة مختلفة أخرى]».

«لتجنّب هذه العلل كلها، بدلًا من أن يكون الحق متساويًا، لا بد أن يصبح غير متساوٍ».

3 - يبدو أن ماركس يقبل هذا التفاوت كأمرٍ حتمي في المرحلة الأولى من المجتمع الشيوعي. يقول: «لا يمكن الحقّ أن يكون أسمى من البنية الاقتصادية للمجتمع وتطوّرها الثقافي المشروط بها» («Critique of the Gotha Program,» in: Tucker, p. 531). إذًا، علينا انتظار تغير الشروط الاقتصادية.

لكن، لِمَ لا ينبغي لنا، ببساطة، انتظار تغيّر الشروط؟ لِمَ لا يمكن المجتمع، مثلًا، عبر تبني مبدأ كمبدأ الاختلاف[8]، أن يفرض ضرائب متعدّدة، ...إلخ،

---

(8) مبدأ الاختلاف هو القسم الثاني من مبدأي العدالة في **العدالة كإنصاف**، الذي ينصّ على أن على التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية أن تحقّق شرطين: أولًا، يجب أن ترتبط بالمراكز والمواقع المفتوحة أمام الجميع في ظل شروط المساواة المُنصفة في الفرص؛ وثانيًا، يجب أن تحقّق المنفعة الأكبر للأعضاء ذوي المزايا الأقل في المجتمع. John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Erin Kelly (ed.) (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001), pp. 42f.

ويكيف الدوافع، حيث تعمل المواهب الأكبر لبعضهم لمصلحة أصحاب المواهب الأقل؟ هل هذا، ببساطة، سهوٌ من ماركس لأنه لم يفكّر في هذا؟

باقتفاء جيرالد آلان كوهين، لنقل أن ماركس يعتنق ما يمكن أن نسمّيه رؤية ليبرتارية يمكن تعريفها كما يأتي:

(أ) «لكل شخص امتلاك ملكية ذاتية كاملة لشخصه وقدراته؛ لذا، يمتلك كل شخص الحق الخُلُقي في فعل ما يشاء بنفسه، شريطة ألا ينتهك حقوق امتلاك الذات لأي شخص آخر». لذلك،

(ب) «قد لا يكون مطلوبًا منه أن يقاسي ألم العقوبة القسرية لمساعدة أي شخص آخر، ما لم يكن متعاقدًا لفعل ذلك».

يُعتبَر الطرح (ب) عاقبةً لـ (أ)[9].

4 - باقتفاء كوهين كذلك، الليبرتارية، كما تحدّد هنا، «قد تترافق مع... مبادئ أخرى في ما يتعلّق بتلك الموارد الإنتاجية التي لا تكون أشخاصًا» - الأرض والمعادن وقوى الطبيعة. وما يمكن أن ندعوها ليبرالية يمينية (روبرت نوتزيك (Robert Nozick) في **الفوضى، الدولة، واليوتوبيا** (*Anarchy, State and Utopia*)) «تضيف أن الأشخاص الممتلكين ذواتهم قد يكتسبون على نحو مشابه، حقوقًا قوية في كميات غير متساوية من الموارد الطبيعية الخارجية. الليبرالية اليسارية هي، على العكس، مساواتية في ما يتعلّق بتوزيع الموارد الخارجية الخام: هنري جورج (Henry George) وليون فالراس وهربرت سبنسر (Herbert Spencer) وهيلل شتاينر (Hillel Steiner) شغلوا هذا الموقع»[10].

لن أقول إن ماركس ليبرالي يساري، إذ إنه لا يطرح الأمر على هذا النحو بكل تأكيد. لكن هذه رؤية تتلاءم مع ما يقوله في جوانب عدة:

---

(9) G. A. Cohen, «Self Ownership, Communism, and Equality,» *Proceedings of the Aristotelian Society*, 64 (Supplement), 1990, pp. 1f.

(10) Ibid., p. 118.

(أ) إنها تلائم نقده للرأسمالية كما تناولناه. يؤسّس ذلك النقدُ الاستغلال على حقيقةِ أن الرأسماليين يمتلكون جميع وسائل الإنتاج. والآن، كنت اقترحت أن كل شخص، بحسب ماركس، يمتلك ادّعاء متساويًا في حرية الوصول إلى هذه الموارد والانتفاع منها. إن احتكار طبقةٍ لوسائل الإنتاج هو جذر الاستغلال.

(ب) لم يقترح ماركس أن المطلوب من أصحاب المواهب الكثيرة أن يكتسبوا حصصهم الاستهلاكية الأكبر بطرائق تساهم في صالح ذوي المواهب القليلة. بعيدًا من احترام الحق المتساوي لكل شخص في حرية الوصول إلى الموارد الطبيعية الخارجية، لا يدين أحدٌ بأي شيء لأي أحدٍ آخر إلا في ما يشاؤون فعله طوعًا. إن ذوي المواهب الأقل لا يفتقرون إلى حرية الوصول إلى الموارد الطبيعية؛ بل هم أقل موهبة، ببساطة.

(ج) يتناغم هذا الموقف مع رؤية ماركس في **الأيديولوجيا الألمانية** (*The German Ideology*). إنه ليس مجتمعًا يطلب إلى الناس مساعدة بعضهم بعضًا؛ أو أن يُضغَط عليهم بفعلِ الواجبات والالتزامات المتعدّدة لثقافته، بل إنه مجتمع يخلو من الوعظ الخُلُقي، مجتمع لا يعيش الناس فيه في نزاعات جدّية على المصالح في ما بينهم، ويمكنهم فعل ما يشاؤون، بوجود تقسيم للعمل المنجَز (*The German Ideology*, Tucker, p. 160).

سأخلص إلى أن ماركس سيرفض مبدأ الاختلاف وما يشبهه من مبادئ. وبحسب طرح كوهين، إنه يعتبر الشيوعية مساواتية راديكالية - حرية وصول متساوية إلى موارد المجتمع - من دون إكراه. وتعني هذه النقطة الأخيرة أنه يمكن الطلب من أي شخص أن ينفع نفسه بطرائق تنحصر في المساهمة في صالح الآخرين. سيكون هذا إكراهًا. وسيعادل منح حقوق لبعض الناس (الذين سيُسَاعدون) باشتراط تحديد كيفية استخدام أناس آخرين قواهم - مع التسليم بأنهم جميعًا يحترمون المبدأ الليبرالي اليساري بالحق في حرية وصول متساوية. أما أنا، من جهة أخرى، فأعتقد أن علينا تقديم مبادئ مثل مبدأ الاختلاف أو معايير مماثلة أخرى للمحافظة على العدالة الخلفية عبر الزمن.

§7- الشيوعية الكاملة: إزالة تقسيم العمل

1 - ما الذي يجعل إزالة تقسيم العمل مفروغًا منها؟ لكن، بدايةً، ما السيئ في تقسيم العمل؟ حسنًا، أمور كثيرة، بعضها مدرَج في الفقرة الشهيرة من **الأيديولوجيا الألمانية**: «... مع ولادة توزيع العمل، سيكون لكل إنسان مجالٌ حصري محدّد من النشاط، يكون مكرَهًا عليه، حيث لا يمكنه الخلاص منه. هو... يجب أن يبقى هكذا [في ذلك المجال من النشاط] إن لم يكن يرغب في فقدان وسيلة عيشه؛ بينما الأمر في مجتمع شيوعي، حيث لا يمتلك أي شخص مجالًا حصريًا واحدًا من النشاط، بل بوسع كل شخص أن يكون منجِزًا في الحقل الذي يرغب فيه، سينظّم المجتمع الإنتاج العام، ويمكنني، بذلك، من فعل شيءٍ اليوم وشيءٍ آخر غدًا... كما أشاء» (Tucker, p. 160).

2 - ما السمات المغرية، بحسب ماركس، لتوصيف الشيوعية؟ أولًا، بوسعنا فعل «ما يحلو لنا». تتتابع أعمالنا بتناغم مع أعمال الآخرين. نفعل ما يحلو لنا، ويفعلون ما يشاؤون، وقد نفعل أشياء معًا. لكن ليس ثمّة إحساس بالقيد أو الالتزام الخُلُقييْن؛ لا إحساس بكون المرء مقيّدًا بمبادئ الحق والعدالة.

المجتمع الشيوعي مجتمعٌ يكون فيه التنبه اليومي للإحساس بالحق والعدالة والالتزام الخُلُقي قد تلاشى. بحسب رؤية ماركس، لم تعد ثمّة حاجة إليه، وما عاد له دور اجتماعي.

3 - سمة مغرية أخرى، بحسب ماركس، هي أن كلًا منا، لو شاء، قد يُشبع جميع قواه المتعدّدة والانخراط في المجال الكلّي للأعمال البشرية. قد نصبح جميعًا - إذا شئنا - أفرادًا شاملين نستعرض المجال الكلّي للأعمال البشرية. هذا جزء مما يعنيه تجنّب تقسيم العمل.

فلنتأمل في أننا لو كنا موسيقيين، فقد نرغب في تبادل الأدوار في العزف على جميع الآلات الموسيقية في الأوركسترا (إنْ كان هذا يبدو بعيد الاحتمال، فلنعتبر أن الأوركسترا تمثل مجال الأعمال البشرية). من جانب آخر، ثمّة فكرة مُغايِرة، طرحها فيلهلم فون هامبولت، وتوضحت بشكل أكبر في المقياس التمثيلي

للأوركسترا في الهامش رقم 4 من المبحث 79، من كتاب **نظرية العدالة**. تُشير هذه الفكرة [من الوحدة الاجتماعية] إلى أننا عبر تقسيم العمل سنكون قادرين على التعاون على تحقيق المجال الكلّي للقوى البشرية للآخرين. علاوة على ذلك، سنستمتع معًا، في نشاط مشترك واحد، بتحقّقه.

هذه فكرة مختلفة: إنها تعتبر تقسيم العمل يتيح تحقيق ما لا يمكن تحقيقه من دونه، وعندما تُحقَّق شروط محدّدة مقبولة - أي ليست قسرية وحصرية - سيعترض ماركس على الأشياء ذاتها. لكن ليست هذه هي فكرة ماركس؛ إذ إن فكرته تقوم على إمكان أن نصبح أفرادًا شاملين، من دون أن نشترك مع الآخرين إلا إذا أحببنا فعل ذلك. إن هذه الفكرة متناغمة مع فكرة امتلاك الذات كما حدّدت سابقًا، وهي ليست مقيّدة وعي بوجود إحساسٍ بالحق والعدالة.

4 - ما الشيء الذي يجعل إزالة تقسيم العمل ممكنة؟ يبدو أنها ثلاثة أمور جوهريًا:

(أ) وفرة لامحدودة ناتجة من بناء وسائل الإنتاج.

(ب) يصبح العمل الحاجة الأولية للحياة: يحتاج الناس إلى العمل، حيث ما عاد من الضروري إغواؤهم بفعل ذلك عبر محفّزات.

(ج) العمل مُغْرٍ كذلك - عمل ذو معنى - وهذه ناحية لـ (ب).

ثمّة فقرتان عند ماركس متّصلتان بهذا الموضوع على نحو خاص. في فقرة من **غوتا** (Tucker, p. 531; McLellan, p. 615)، يقول ماركس، في المرحلة الأعلى من الشيوعية تحديدًا سيُتَخَطّى «الأفق الضيق للحق البرجوازي» (التفاوت الذي ناقشناه سابقًا). «الأطروحة النقيضة بين العمل العقلي والعمل الجسدي قد اختفت». لقد أصبح العمل «ليس مجرّد وسيلة للحياة، بل الحاجة الأولية للحياة»؛ وسيضع المجتمع على رايته: «من كل بحسب قدرته، ولكل بحسب حاجته!»[11].

(11) هذا المبدأ مأخوذ من لوي بلان (Louis Blanc)، حيث أُضيف إلى كتابه *Organization of Work*, 9th ed. (Paris, 1850)

الفقرة الأخرى من *Capital*, vol. III (Tucker, p. 441)، تُعنى بمجال الحرية الذي يبدأ «عندما ينتهي العمل المحدّد، فحسب، بفعل الاعتبارات الملحّة والعابرة».

5 – كيف لنا أن نؤوّل المبدأ «من كل بحسب قدرته، ولكل بحسب حاجته»؟ إنه، كما أعتقد، ليس مبدأ عدالة، أو مبدأ حق، بل هو مجرّد مبدأ توصيفي، أو مبدأ يكون صحيحًا بالنسبة إلى ما أُنجِز، وكيفية حدوث الأشياء في أعلى مراحل الشيوعية.

§8– هل أعلى مراحل الشيوعية مجتمع يتخطّى العدالة؟

1 – أراد أناس كثيرون القول إن الشيوعية مجتمع تخطّى العدالة. لكن بأي معنى يكون هذا الأمر صحيحًا؟ إنه يعتمد على مرحلة المجتمع الشيوعي التي نتناولها. تذكّروا أن الشيوعية تعادل المساواتية الراديكالية من دون إكراه. لا تزال هذه الفكرة سارية، وتتضمّن:

أ – الادّعاء المتساوي للجميع في امتلاك حرية وصول متساوية إلى وسائل الإنتاج في المجتمع والانتفاع منها.

ب – الحق في المطالبة المتساوي للجميع في المشاركة مع الآخرين في الإجراءات العمومية والديمقراطية التي تتشكّل بموجبها الخطّة الاقتصادية.

ج – التشارك المتساوي – كما أفترض – في إنجاز العمل اللازم الذي لا يريد أحد القيام به، إن كان ثمّة عمل كهذا (من المفترض وجوده).

بالتالي، يكون توزيع البضائع عادلًا إذا قبلنا بأن المساواة عادلة. علاوة على ذلك، فإن الحق المتساوي للجميع في الانتفاع من الموارد والمشاركة في التخطيط العمومي الديمقراطي، محترَمٌ، ما دام تخطيط كهذا ضروريًا. إذًا، في هذا السياق – بوجود فكرة العدالة هذه – سيكون المجتمع الشيوعي عادلًا بكل تأكيد.

2 – لكن، بمعنى آخر، فإن المجتمع الشيوعي، كما يبدو، يتخطّى العدالة، أي مع أنه يحقّق العدالة بالمعنى المحدّد توًّا، فإنه يفعل ذلك من دون أي اعتماد على إحساس الناس بالحق والعدالة. إن أعضاء المجتمع الشيوعي ليسوا أناسًا مدفوعين بمبادئ وفضائل العدالة – أي النزعة للتصرّف انطلاقًا من مبادئ العدالة وقواعدها. قد يعرف الناس ماهية العدالة، وقد يتذكّرون أن أسلافهم كانوا مدفوعين بها في زمنٍ ما؛ لكن الاهتمام المشوش بشأن العدالة، والجدالات بشأن ما تستلزمه العدالة، ليست جزءًا من حيواتهم المشتركة. هؤلاء الناس غرباء عنا؛ من الصعب توصيفهم.

مع ذلك، فإن هذا الغياب للاهتمام بالعدالة كان سمةً جذبت ماركس. ينبغي أن نسأل أنفسنا عما إذا كانت هذه سمة مغرية حقًا. هل بوسعنا فهم ما ستكون عليه فعلًا؟ تأمّلوا ما يقوله مِل في *On Liberty*, III: 9[12]. من السهل رفض الوفرة اللامحدودة عند ماركس بوصفها يوتوبية. لكن مسألة تفضيل تلاشي العدالة تطرح مسألةً أعمق.

بالنسبة إليّ، كلا الأمرين غير مرغوب فيه بذاته، وكمسألة ممارسة أيضًا. لن تنشأ المؤسّسات العادلة، في اعتقادي، من تلقاء ذاتها، لكن الأمر يعتمد بدرجة ما – وإنْ ليس على نحو حصري بالطبع – على المواطنين الذين يمتلكون إحساسًا بالعدالة يكونون قد تعلموه في سياقات تلك المؤسّسات بحد ذاتها. إن غياب الاهتمام بالعدالة غير مرغوب فيه بذاته، لأن امتلاك إحساسٍ بالعدالة، وكل ما يتضمّنه، جزءٌ من الحياة البشرية وجزءٌ من فهم الآخرين، والتسليم بحقوقهم في المطالبة. وإن التصرّف دائمًا كما يحلو لنا من دون الاكتراث أو التنبّه لمطالبات الآخرين ستكون حياةً ليس فيها إدراك الشروط الجوهرية لمجتمعٍ بشري محترم.

---

(12) يقول مِل إنه عبر «رعاية [ما هو فردي فيهم] ودفعه قُدُمًا، ضمن الحدود المفروضة عبر حقوق الآخرين ومصالحهم، يصبح البشر موضوعًا نبيلًا وجميلًا للتأمل... إن القدر اللازم من الضغط لمنع الأنواع الأقوى في الطبيعة البشرية من الاعتداء على حُرمة حقوق الآخرين، لا يمكن الاستغناء عنه... وإن الامتثال بالقواعد الصارمة للعدالة من أجل الآخرين، ينمي المشاعر والقدرات التي تحمل الخير للآخرين كهدفٍ لها».

ملاحظات ختامية

حاولتُ تفسير الموقع المركزي الذي تشغله في رؤية ماركس فكرة مجتمع المنتجين المتجمعين بشكل حر، الذين يُديرون حياة جنسهم - كما سمّاها - بالتوافق مع خطّة اقتصادية عمومية ومتوافَق عليها ديمقراطيًا يفهمها الجميع ويشارك فيها المجتمع.

عندما يُدير المجتمع نفسه بهذه الطريقة، سيتلاشى الوعي الأيديولوجي ولن يكون ثمّة اغتراب أو استغلال. ثمّة وحدةٌ بين النظرية والممارسة: نفهم جميعًا سبب قيامنا بما نفعله، كما أن ما نفعله سيحقّق سلطاتنا الطبيعية ضمن شروط من الحرية. إن لفكرة وجود خطّة اقتصادية عمومية على مستوى المجتمع وديمقراطية جذورًا شديدة العمق، وعواقب أساسية في فكر ماركس. من المهم إدراك هذا، خصوصًا الآن، حيث إن انهيار الشيوعية قد يُغرينا بسهولة في إغفال هذه الصلات، وافتراض أن جوهر فكرة وجود خطّة اقتصادية ديمقراطية قد فقد صدقيته. وعلى الرغم من أننا قد نرفضها، لا بد لنا من محاولة فهم سبب امتلاك هذه الفكرة موقعًا محوريًا في المدرسة الاشتراكية، والمغزى الذي تحمله لنا الآن.

ملاحق

أربع محاضرات عن هنري سيدجويك

خمس محاضرات عن جوزف بتلر



أربع محاضرات عن هنري سيدجويك
(خريف 1976، 1979)

المحاضرة الأولى
كتاب «مناهج الأخلاق» لـ سيدجويك

§1- ملاحظات تمهيدية

1 - ستتذكرون أنني، في المحاضرة الأولى عن هيوم، أشرت إلى أن مدرسة النفعية التاريخية تمتد تقريبًا من عام 1700 حتى عام 1900. وأن ما أدعوه «الخط الكلاسيكي» ضمن تلك المدرسة يتمثّل في بنثام، وإدجوورث، وسيدجويك (لنقل إنه «خط ب إي س» (BES)». كتاب سيدجويك **مناهج الأخلاق** (*Methods of Ethics*) (الطبعة الأولى، 1874؛ الطبعة السابعة والأخيرة، 1907) هو التعبير الفلسفي الأكثر اكتمالًا للعقيدة (عبر جمع الكتاب 1، الفصل 9؛ الكتاب 2، الفصل 2؛ الكتاب 3، الفصلين 13 و14؛ الكتاب 4، بأكمله)، وقد يقال إنه يلخّص تلك المرحلة من التطوّر التاريخي. إن كلًّا من بنثام وإدجوورث أكثر أصالة في المساهمة بأفكار أولية في المبدأ الكلاسيكي للمنفعة كفكرة حادة ومحدّدة خاضعة للتأويل الرياضياتي، على الضدّ من الفكرة الفضفاضة على نحو أكبر الخاصّة بهيوم عن المنفعة بوصفها سعادة وضرورة للمجتمع؛ على الرغم من أننا لو ضغطنا توصيف هيوم لوجهة نظر المُشاهد الحكيم بطريقةٍ ما، لكان ثمّة انتقال طبيعي للمبدأ الكلاسيكي كامنًا فيه (يُنظر المحاضرة الثانية عن هيوم والمناقشة بشأنها). تكمن أصالة سيدجويك

في تصوّره للفلسفة الأخلاقية بحد ذاتها: ماهيتها، كيفية القيام بها، وما إلى ذلك.

2 - عند تأمل المؤلّفين النفعيين الثلاثة - هيوم، سيدجويك وجون ستيوارت مِل - سنركز بدايةً على فكرة المنفعة ونتنبه إلى كيفية تعريفها وفهمها. وسنجد ثلاث أفكار مختلفة تمامًا عن المنفعة عند هيوم وسيدجويك (أو ب إي س)، وجون ستيوارت مِل.

في محاضرة الثانية عن هيوم، تناولنا توصيف هيوم لوجهة نظر المُشاهد الحكيم[1] لندرك:

> (1) كيف فهم هيوم دور وجهة النظر هذه في توصيفه السيكولوجي والطبيعاني للخُلُقية؛
>
> (2) تحديد ما إذا كانت تحتوي طريقة بدهية لبلوغ فكرة أشد حدة (أكثر دقة) عن المنفعة التي استخدمها هيوم في **الرسالة، وتحقيق**، وفي «عن العقد الأصلي»، حيث رأينا أن فكرته لا تقدّم تباينًا واضحًا مع معيار العقد الاجتماعي الخاص بلوك، عندما تُستخدَم كلتاهما مبدأين معياريين.

وقدمتُ اقتراحًا أن طريقة طبيعية أو بدهية كهذه يمكن إيجادها كما يأتي:

(أ) نستنتج من فكرة هيوم أن الموافقات والاعتراضات مستمرّة مع العواطف البشرية الطبيعية - عواطف أصيلة لطبيعتنا (ومتأصّلة فيها) - تحديدًا، الحب والكراهية. أو، في **تحقيق**[2]، مستمرّة مع مبدأ الإنسانية (نزعة الخير).

(ب) الموافقات والاعتراضات مبنيّة على مبدأ الإنسانية كما تنبع من وجهة نظر المُشاهد الحكيم. لاحظوا بشأن هذه الصلة الفقرة الخامسة المهمة من المبحث السادس في **تحقيق**، حيث يقول هيوم: «المواهب ذاتها [مزايا الشخصية] للعقل، في كل ظرف، متناغمة مع عاطفة الخُلُقيات والإنسانية؛

---

(1) للاطلاع على اصطلاح «المُشاهد الحكيم»، يُنظر: David Hume, *Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge (ed.), 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1978), Bk III, Pt. III, Sec. 1, ¶14.

(2) David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (Liberal Arts), pp. 235-236.

والمزاج ذاته ميال إلى درجات عالية لعاطفة ولعاطفة أخرى؛ والتغيّر ذاته في الأشياء، عبر مقاربتها الأقرب أو عبر ارتباطات، تُقوّي الأولى والأخرى».

يتابع هيوم: «عبر جميع قواعد الفلسفة، بالتالي، لا بد لنا من أن نَخْلُص إلى أن هذه العواطف هي ذاتها أصلًا [يعني أنها هي ذاتها في الأصل في الذات **الآن**]؛ بما أنها في كل دقيقة محدّدة، حتى الأكثر دقة، تكون محكومة بالقوانين ذاتها [وبالدرجة ذاتها]، وتحرّكها الأشياء ذاتها».

(ج) ثم فلنجمع هذه الافتراضات المسبقة لإعطاء توصيف عن الأحكام الأخلاقية **المقارنة**، وليس من غير الطبيعي القول إننا، من وجهة نظر المُشاهد الحكيم، نوافق بشدة أكبر، إلى درجة أعلى، على مؤسّسة واحدة أو مجموعة من المزايا مقارنة بأخرى، لو كانت تنتج (أو تبدو مصممة لتُنتج) سعادة أكبر. تُحْيي السعادة الكبرى عاطفتنا على نحو أكبر. بذلك، سنكون على الطريق المُفضية إلى تعريف بنثام – إدجوورث – سيدجويك للمنفعة.

ثمّة دلالات على هذه الفكرة الأشد حدة عند هيوم، لكنها ليست كثيرة. في موضع من **تحقيق**، يحيل إلى «توازن الخير» (الملحق 3)؛ وفي موضوع آخر يُظهر وعيًا بمبدأ المنفعة الهامشية المتناقضة: في المناقشة بشأن استحالة المساواة التامة عمليًّا (في المبحث 3، الفقرة 25، ص 194). لكن جوهريًا، يجب على الفكرة الأشد حدة أن تنتظر من أجل الخط ب إي س. عبر تسميتها «أشد حدة» لا أعني ضمنيًا أن جميع الأشياء اعتبرت الفكرة الأشد حدة أفضل فلسفيًا، بل إنها تطرح، مع ذلك، تباينًا أوضح مع رؤى أخرى، وهذا مكسب: بوسعنا الآن على نحو أكثر وضوحًا أن ندرك، في الأقلّ، مكمن بعض الاختلافات بين النفعية ومدرسة العقد الاجتماعي. ويكون هذا، جزئيًا، لاكتساب هذه الحدة والوضوح اللذين نتناول فيهما سيدجويك.

3 – **مناهج الأخلاق** كعمل فلسفي: أعتبر هذا الكتاب، بشيء من الغرابة بلا شك، مهمًّا كعمل فلسفي، وذا مغزى تاريخي متمايز، في آن.

(أ) أولًا، يرمز الكتاب إلى إعادة إدراج أكسفورد وكامبردج في المدرسة

الفلسفية الإنكليزية بطريقة جدّية وغير مقيّدة. تذكّروا مدى القرب الزمني لهذا كله؛ يمكن تأريخه ابتداءً من عام 1870 تقريبًا. أدى سيدجويك دورًا ما في هذا عبر رفضه تأييد البنود التسعة والثلاثين في عام 1869[3]، واستقالته من زمالته في كلية ترينيتي. هذا لا يعني القول بعدم وجود شخصيات جامعية مهمّة قبل سيدجويك؛ إذ كان هناك، مثلًا، ف. د. موريس (F. D. Maurice) وويول (Whewell) وجون غروت (John Grote)؛ لكنهم كانوا جميعًا أنغليكانيين ورفضوا النفعية والمذهب التجريبي (كما يمثّلها هيوم وبنثام وآل مِل ...إلخ). قد يقول المرء أنهم كانوا ملتزمين معارضةَ النفعية لأنهم اعتبروها غير متناغمة مع معتقداتهم الدينية. لا ضرر في هذا بحد ذاته؛ لكن حين يكون الظرف متعلّقًا بالوجود في الجامعة، فستتغيّر الصورة.

(ب) **مناهج الأخلاق** هي الصيغة الأوضح والأسهل منالًا للعرف النفعي الكلاسيكي. تؤكّد هذه العقيدة الكلاسيكية أن الغاية الأخلاقية المطلقة للفعل الاجتماعي والفعل الفردي هي الناتج الصافي الأعظم لسعادة جميع الكائنات الحساسة. تحدّد السعادة (بوصفها إيجابية أو سلبية) عبر التوازن الصافي للذة على الألم، أو، كما كان سيدجويك يفضّل القول، التوازن الصافي للوعي المقبول على الوعي غير المقبول. في زمن سيدجويك، كانت العقيدة الكلاسيكية، بوصفها وشيكة الحدوث، معروفة فترة طويلة من أعمال سيدجويك وتأثيرها الواسع في مؤلّفين متعاقبين. ما يجعل **مناهج الأخلاق** شديد الأهمّية هو أن سيدجويك أكثر وعيًا من مؤلّفين كلاسيكيين آخرين بشأن صعوبات كثيرة تواجهها هذه العقيدة، وقد حاول التعامل مع هذه الصعوبات

(3) كانت البنود التسعة والثلاثون قانون الإيمان الرئيس لكنيسة إنكلترا، التي تأسّست في عام 1563، وصُودِق عليه عبر المجمع الكنسي الأنغليكاني والبرلمان في عام 1571. كانت مستندة، بقدر كبير، إلى قانون إيمان أوغسبورغ اللوثري (1530)، وقانون إيمان فورتمبيرغ Lutheran Augsburg Confession/Confession of Wüttemberg (1562). إنها تشدّد على العقائد المسيحية الأرثوذكسية الخاصّة بالثالوث وشخص المسيح والإثم البشري، وهم بروتستانت أو «كاثوليكية إصلاحية»، بما يخص تأكيدهم الخلاصَ عبر الإيمان، والأناجيل، ووجود سرين مقدسَيْن إلهيَيْن فقط. يُنظر: Stephen Sykes & John Booty (eds.), *The Study of Anglicanism* (New York: Fortress Press, 1988), pp. 134-137. (المحرّر)

بطريقة متناغمة وشاملة من دون أن يغادر العقيدة الصارمة أبدًا، كما فعل جون ستيوارت مِل، مثلًا. بالتالي، كتاب سيدجويك هو الأكثر وضوحًا فلسفيًا بين الأعمال الكلاسيكية الصارمة، ويمكن القول إنه جذب الانتباه إلى تلك الفترة من العُرف.

(ج) **مناهج الأخلاق** مهم لسبب آخر. إنه العمل الأكاديمي الفعلي الأول في الفلسفة الأخلاقية (بالإنكليزية)، الحديث في منهجه وروح مقاربته، في آن. إنه يعامل الفلسفة الأخلاقية كأي فرع آخر من فروع المعرفة. ويأخذ على عاتقه تقديم دراسة مقارنة منهجية عن التصوّرات الأخلاقية، انطلاقًا من تلك التقويمات الأكثر أهمّية تاريخيًا وحاضرًا. اضطلع سيدجويك بهذه الدراسة لأنه اعتقد أن أي تبرير مُعَقْلَن ومُرضٍ للعقيدة الكلاسيكية (وفعلًا لأي تصوّر خُلُقي آخر) لا يمكن تقديمه بأي طريقةٍ أخرى. وكان يأمل بأنه سيقدم مثل هذا التبرير. ولتحقيق هذه الغاية، حاول سيدجويك اختزال جميع التصوّرات الأخلاقية الأساسية إلى ثلاثة: المتعية الأنَوية، والحدسية والمتعية الشاملة (العقيدة النفعية الكلاسيكية). وبعد توصيف موضوع علم الأخلاق وحدوده في الكتاب 1، تتناول الكتب الثلاثة التالية هذه التصوّرات الثلاثة بالترتيب المذكور أعلاه، على الرغم من وجوب ملاحظة أن المتعية الشاملة فُسِّرَت والحجّة دعمًا لها بكونها أرقى من الحدسية في نهاية الكتاب 3. التبرير المنهجي لتفوّق المتعية الشاملة على الحدسية، موجود في الكتاب 4. نتوقع أن سيدجويك سيتابع ليحاج أن المتعية الشاملة أرقى كذلك من المتعية الأنَوية، بما أن من الواضح أن تعاطفاته الفلسفية والأخلاقية تميل إلى المبدأ الأول. لكن يتبيّن عجزه عن فعل هذا، إنه يؤمن بأن كلتا صيغتَيْ المتعية تحقّق، بالقدر ذاته، معايير التبرير المُعَقْلَن الذي صاغه بعناية فائقة. ويَخْلُص سيدجويك بفزع إلى أن عقولنا العملية تبدو منقسمة على نفسها؛ وهو يترك قضية ما إذا كان يمكن حل هذا الانقسام وكيف يمكن حلُّه، كمشكلةٍ لا لتُعالَج في عمل عن الأخلاق، بل لتَنَاوَلها حصرًا بعد تقديمنا لفحص عام لمعايير المعتقدات الصحيحة والخاطئة.

(د) ثمّة عيبان خطران في **مناهج الأخلاق** لا حاجة إلى أن نهتم بهما الآن:

(1) إنها تتناول مجالًا ضيقًا إلى حد ما من المقارنات، وتفضل، كما أعتقد، مظاهر أساسية عدّة للتصوّر الخُلُقي؛ (2) يُخفق سيدجويك في اعتبار عقيدة كانط تصوّرًا خُلُقيًا مميّزًا يستحقّ الدراسة لذاته. مع ذلك، يعمد سيدجويك فعلًا إلى عرض مقارنة كاملة وشاملة بارعة مع الحدسية.

(هـ) تكمن أصالة سيدجويك في تصوّره عن موضوع الفلسفة الأخلاقية وفي رؤيته القائلة إن أي تبرير مُعَقْلَن ومُرْضٍ لأي تصوّر خُلُقي محدّد، يجب أن ينطلق من معرفة كاملة ومقارنة منهجية للتصوّرات الأخلاقية الأكثر بروزًا في العُرف الفلسفي. **مناهج الأخلاق** عمل أساس لأنه يطوّر هذا التصوّر عن الفلسفة الأخلاقية ويوضحه ببراعة واثقة وتمكّن كليٍّ من التفاصيل الضرورية. وربما كان من الأفضل للفهم الدقيق والتقويم الحكيم للعقيدة النفعية الكلاسيكية – التي لا تزال عميقة الصلة بالفلسفة الأخلاقية لعصرنا – أن يبدأ من دراسة دقيقة لرسالة سيدجويك.

تُساهم الطبيعة الأكاديمية للعمل، وسماتٌ محدّدة لأسلوب سيدجويك بلا شك، في جعل العمل صعبًا؛ قد يبدو بسهولة مضجرًا ومرهِقًا، لكن الأعمال الأكاديمية نادرًا ما تكون غير مضجرة، حتى عندما تكون من الدرجة الأولى، ما لم يدخل المرء إلى عمق الأفكار ويباشر قراءة العمل وهو مُهيأ على نحو كافٍ. كيف يمكن أن يكون الأمر بخلاف ذلك؟ إذًا، تكمن مهمتي في محاولة إخباركم بما يكفي عن **مناهج الأخلاق** وخلفيته، حيث تصبحون في موقع يمكنكم من تقويم الحُجة في الأقلّ. لن تجدوه ممتعًا فأوغلوا فيه تدرّجًا.

4 – حياة سيدجويك: عاش سيدجويك حياته بأكملها تحت حُكم الملكة فيكتوريا (1837–1901): ولد في 31 أيار/ مايو 1838، وتوفي في 28 آب/ أغسطس 1900. حفيد صانع أكفان ثري، درس والده في كلية ترينيتي كامبردج، وأصبح قسًا أنغليكانيًا، ثم عُيّن معلمًا في مدرسة النحو في سكبتون، يوركشاير. توفي في عام 1841.

درس هنري سيدجويك في رغبي، ثم انتقل إلى ترينيتي في عام 1855. وبعد سيرة مهنية متألّقة كطالب خريج، أصبح زميلًا في ترينيتي في عام 1859

(في سن الحادية والعشرين). استقال سيدجويك من زمالته في عام 1869 (في سن الحادية والثلاثين) بسبب شكوكه الدينية؛ كان تأييد البنود التسعة والثلاثين لكنيسة إنكلترا مطلبًا قانونيًا لتثبيت الزمالة[4]. مُنح فورًا منصبًا خاصًا لا يستلزم تأييد البنود؛ ثم أُعيد تعيينه زميلًا عندما أُلغِيَت المادّة القانونية التي تستلزم التأييد. أصبح سيدجويك أستاذ كرسي نايت بردج (مُشايعًا لبيركس (Burks)، ووارثًا لـ ف. د. موريس) في عام 1883، في عمر الخامسة والأربعين. ولم يدرس في أي مكان آخر. أراد منه وليام جيمس (William James) المجيء إلى هارفرد في عام 1900، لكن سيدجويك يبدو أنه لم يكن مهتمًّا بملاحقة الفرصة.

في عام 1876، في سن التاسعة والثلاثين، اقترن سيدجويك بإليانور بَلْفور (Eleanor Balfour)، التي كانت شقيقة آرثر بَلْفور (Arthur Balfour)، الذي أصبح رئيسًا للوزراء لاحقًا. أسستْ كلية نيونهام التي كانت المكان الوحيد للتعليم العالي للنساء في كامبردج.

قال سيدجويك عن تلميذه جورج إدوارد مور (G. E. Moore): «فطنته – الحادّة – فائضة في بصيرته»[5].

---

(4) «سيدجويك عن 'أخلاق الإذعان والتأييد' (1870): ما هو **واجب** الأعضاء التقدّميين في جماعة دينية تجاه تلك الجماعة، في ما يتعلّق بالتعبير عن آراء انشقاقية؟ يعتقد سيدجويك أن على المرء الاختيار بين شرين: فقدان الصدق، والثبات المطلق. وعلى المرء قبول **بعض الرياء**، وهي الشر الذي لا يمكن تخفيفه إلا إذا: (1) كان ثمّة حد أقصى بعينه منها [الرياء]؛ (2) شجعنا القرار العلني بالانشقاق. ثلاث سمات أساسية [لمقالة سيدجويك]: (1) إنها تقويم واقعي [من الممارسة الفعلية]، لا [مجتمع] مثالي؛ (2) ليس ثمّة قواعد سائدة واضحة لإرشادنا في اتّخاذ قرار بشأن كيفية التصرّف عندما يتعارض الواجبان [على سبيل المثال، واجب الصدق، وواجب إخلاص المرء لكنيسته المختارة]؛ (3) يجب معالجة الصعوبات والنزاعات بصيغة ما من اللجوء إلى المبدأ النفعي».

[كانت الملاحظات التالية ضمن ملاحظات رولز عن سيدجويك، بشأن الأفكار التي دفعته إلى الاستقالة من زمالته. تبدو الأفكار معتمدة على مناقشة جيروم. ب. شنيوند في كتابه: J. B Schneewind, Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy (Oxford: Oxford University Press. 1977). pp. 48-52. (المحرر)]

(5) يُنظر: Schneewind, pp. 15-17,

بالنسبة إلى من يرغب في الرجوع إلى عمل ثانوي عن أخلاق سيدجويك، فإن كتاب شنيوند موصى به بشدة، إذ يقدم مناقشة شاملة لعقيدة سيدجويك ويموضعها ضمن تاريخ الفلسفة الأخلاقية الإنكليزية.

§2- بنية «مناهج الأخلاق» وحجّته

1 - ربما كان الأمر الأول الذي يُلاحَظ في **مناهج الأخلاق**، أنه لا يُراد منه الدفاع أو التبرير لعقيدة محدّدة بعينها، خُلُقية وفلسفية، أو عقيدة لاهوتية. بهذا، يكون مختلفًا عن معظم المؤلّفات التي سبقته: مثلًا، مؤلّفات هوبز ولوك وبنثام وجون ستيوارت مِل. بالطبع، هذا جزء ممّا يعنيه القول إن **مناهج الأخلاق** يعالج الفلسفة الأخلاقية كأي فرع آخر من فروع المعرفة.

لكن، إضافة إلى هذا، فلنتنبه إلى ملاحظة سيدجويك في تصدير الطبعة الأولى (*Methods of Ethics*, p. vii، من الآن فصاعدًا **مناهج**) أنه يهدف إلى تقويم (وسأضيف، مقارنة) جميع «المناهج المختلفة لاكتساب قناعات [خُلُقية] مُعَقْلَنة في ما يتعلّق بما ينبغي فعله بالأمور التي سيتم إيجادها - صريحة كانت أم مُضمَرة - في الوعي الخُلُقي للبشرية عمومًا». هذه المناهج «قد طُورت، إما فرديًا وإما جماعيًا، عبر مفكرين أفراد، وتمت موضعتها في المنظومات التي أصبحت الآن تاريخية» (ص vii). يأمل سيدجويك في توصيف (تقويم) هذه المناهج وانتقادها «من موقع محايد، وبأقصى قدر ممكن من التجرد» (ص viii). وإن جزءًا من واجبنا هنا هو إدراك ماهية هذا الموقع المحايد والمتجرد.

ما هو «منهج الأخلاق»؟ يعرفه سيدجويك بأنه أي إجراء عقلاني نحدّد من خلاله ما ينبغي للبشر الأفراد فعله؛ أو نحدّد الأمر الصحيح الذي يجب أن يفعلوه؛ أو ما يسعون إلى تحقيقه عبر الفعل الطوعي (الحر) (**مناهج**، ص 1). تميّز عبارة «البشر الأفراد» الأخلاق ان السياسة التي يقول سيدجويك أنها تدرس ماهية التشريع الصحيح أو الجيد[6]، لكن هذا التمييز لا يهمنا، بما أن مبدأ المنفعة يسري على كليهما، كما أن مناقشة سيدجويك للعدالة تنتمي فعلًا إلى السياسة.

فلنلاحظ أن سيدجويك يفترض، ضمن أي ظروف معطاة، أن ثمّة شيئًا (عُرفًا أو عادة ...إلخ بديلة محدّدة) من الصحيح أو المنطقي فعله، أو إحداثه (إن كان

---

(6) «السياسة... تسعى إلى تحديد الدستور الملائم والمسلك العام الصحيح للمجتمعات المحكومة» (**مناهج**، ص 1).

هذا ممكنًا)؛ وبأنه قد يكون معروفًا من حيث المبدأ. (يُنظر **مناهج**، تصدير، الطبعة الأولى، ص vii). وكذلك، يفترض سيدجويك أن المنهج العقلاني هو ذاك الذي يمكن تطبيقه على جميع البشر العقلانيين (والمنطقيين) للحصول على النتيجة ذاتها، عندما يُتّبَع المنهج بشكل صحيح (يُقارن **مناهج**، 27، 33). باختصار: هناك دائمًا إجابة صحيحة واحدة أو مثلى، وتكون هذه الإجابة هي ذاتها في جميع الحقول العقلانية. بحسب سيدجويك، هذا الافتراض سمة من سمات العلم والبحث عن الحقيقة؛ ويؤمن بأنه يسري على الفلسفة الأخلاقية والمعتقدات الأخلاقية. يقول سيدجويك: إنه كامن في «... جوهر فكرة الحقيقة التي تكون هي ذاتها جوهريًا في جميع العقول، [وبذلك] فإن إنكار شخص آخر أطروحة كنت برهنتها، يمتلك نزعة لإضعاف ثقتي في صدقيتها» (**مناهج**، ص 341).

يقال هذا في تفسير لمَا تكون الإشارة إلى البداهة **اتّفاقًا عامًا في الحُكم**. بذلك، يؤكّد سيدجويك أطروحة الموضوعية الأخلاقية.

2 – الآن، إن مناهج الأخلاق التي تدور في ذهن سيدجويك هي تلك الإجراءات المغروسة في العقائد التاريخية: الصيغ المتعدّدة للحدسية العقلانية وآراء الإحساس الخُلُقي؛ والقابلية للكمال والنفعية؛ وعقائد العقد الاجتماعي ما دامت تتضمّن أجزاء من تلك العقائد. كما يُدرج سيدجويك الأَنوية العقلانية كمنهج أخلاق.

فلنلاحظ أن سيدجويك يتمنّى التركيز على المناهج بذاتها واختلافاتها كمناهج، لا على نتائجها العملية. هو يودّ إقصاء الرغبة في التثقيف التي يعتبرها حاجزًا أمام التقدّم في الأخلاق، وبدراسة المناهج انطلاقًا من فضول متجرّد. يريد نسيان حتى «إيجاد وتبني المنهج الصحيح لتحديد ما ينبغي لنا فعله؛ وأن نكتفي بالأخذ في الاعتبار الخلاصات التي سيتم بلوغها عقلانيًا إذا انطلقنا من فرضيات خُلُقية محدّدة، ومن درجات اليقين والدقة» (**مناهج**، تصدير، الطبعة الأولى، ص viii).

لا تصف هذه العبارة رؤية سيدجويك بدقة، بما أنه مُهيأ للقول إن منهجًا عقلانيًا للأخلاق سيستجيب لمعايير بعينها؛ وستعتبر هذه المعايير، كما سنرى،

وجهة النظر **المحايدة** التي يمكن تقويم المناهج المختلفة انطلاقًا منها، ومع ذلك، فإن الرغبة بعرض المناهج المتعدّدة للأخلاق ومقارنتها، من وجهة نظر متجردة، سمة مهمّة لكتاب **مناهج الأخلاق**.

المعنى الضمني لهذه السمة هو أنه يجب عدم اعتبار **مناهج الأخلاق** هادفًا لتبرير النفعية الكلاسيكية. إنها بوضوح العقيدة التي يفضّلها سيدجويك والتي تجذبه بشدة. لكن، في نهاية **مناهج** يعتقد أنه مُرغَم على الاعتراف بأنه على الرغم من أن النفعية، من وجهة نظر محايدة، تُقر مبادئ المنهج العقلاني للأخلاق على نحو أفضل بمراحل من أي صيغة من الحدسية، وبذا فهي أرقى من الحدسية، إلا أن كلًا من النفعية الكلاسيكية والنفعية الأنَوية العقلانية تبدوان أنهما تقران هذه المعايير بالجودة نفسها. ويصل سيدجويك إلى الخلاصة غير المرغوب فيها أن ثمّة ما يبدو تعارضًا للعقل مع ذاته في المجال العملي.

3 – بنية **مناهج** هي كالآتي تقريبًا (أكرّر هذا، حيث يكون بمقدوركم وضع الفصل 5 بشأن العدالة وحجّة سيدجويك ككل في سياقه الملائم):

(أ) ينقسم **مناهج** الأخلاق إلى أربعة كتب.

الكتاب 1: يناقش مسائل تهميدية: تعريفات الأخلاق والحُكم الخُلُقي، المبادئ والمناهج الأخلاقية، تعريف الإرادة الحرّة وعلاقتها بالأخلاق؛ تعريفات الرغبة واللذة، الحدسية مقابل الأنَوية وحبّ الذات ...إلخ.

الكتاب 2: الأنَوية: بما أن سيدجويك يؤكّد أن هناك، جوهريًا، ثلاثة مناهج فحسب للأخلاق تكون متمايزة بشكل أساس، الأنَوية العقلانية، الحدسية، النفعية، يمضي ليقدم مقارنة وتوصيفًا منهجيَيْن لها. الكتاب 2 مكرّس للأنَوية العقلانية.

الكتاب 3: الحدسية: يغطي الأنماط المتعدّدة من الحدسية (إلى جانب الفصل 8 في الكتاب 1)، ويشير، في الوقت ذاته، إلى ضعف الحدسية كمنهج، ويومئ إلى الحجّة المقبلة، أن النفعية الكلاسيكية أرقى. يُنظر خصوصًا الكتاب 3، الفصل 11، عن مراجعة الأخلاقية السائدة، ثم الفصل 13 عن الحدسية الفلسفية، والفصل 14 عن الخير المطلق.

الكتاب 4: النفعية: يبدأ بتعريف مبدأ المنفعة بصيغته الكلاسيكية. يقدم الفصل 1 جزءًا من وجهة النظر المحايدة والمتجردة، أو الحجّة التي يمكن عبرها تقويم مناهج الأخلاق. يناقش الفصل 2 برهان مبدأ المنفعة؛ يعرض الفصل 3 العلاقة بين الفهم السائد والمنفعة ويحاج أن الفهم السائد، أساسًا، نفعي من دون وعي. يطرح الفصلان 4 و5 منهج النفعية؛ ويناقش الفصل 6 العلاقات بين المناهج الثلاثة للأخلاق، ويختم بمعضلة «ثنوية العقل العملي».

(ب) نشير، على وجه الحصر، إلى أنّ حجّة مناهج الأخلاق لا تبرّر العقيدة النفعية الكلاسيكية، على الرغم من أن من الواضح أنها الرؤية التي يميل سيدجويك إليها بشدة. ويعود ذلك إلى أنه على الرغم من أن النفعية تنتصر على الحدسية في الكتابين 3 و4، إلا أن ثمّة رابطًا موجودًا بين النفعية والأَنوية العقلانية: إذ كلتاهما حققت، بالجودة ذاتها، المعايير الموضوعية للمنهج العقلاني للأخلاق. ويتم بلوغ هذه الخلاصة المفاجئة الفظة في الفصل الأخير من الكتاب 4؛ أمامنا، إذًا، كما يقول سيدجويك، ثنوية للعقل العملي وليس ثمّة حل موضوعي في متناول اليد.

بذلك، يبدو واضحًا من هذه البنية والمخطّط أن سيدجويك يخفق في مسعاه: مع أنه راضٍ، في هذه اللحظة، أنه وصّف مناهج الأخلاق وقارنها بشكل صحيح، يتبيّن أن اثنتين من هذه المناهج في الأقلّ - الأَنوية العقلانية والنفعية - تجتازان، بالقدر ذاته، على قدر معرفته، الاختبارات العقلانية والحيادية لمثل هذا المنهج. لذلك، فإن افتراضه الأولي - بشأن الموضوعية - الأطروحة القائلة إن ثمّة إجابة واحدة صحيحة دائمًا - سيخضع للتشكيك. ويقترح وسيلة خروج عبر افتراض لاهوتي، لكن ليس لدينا متسع لتقويمه (أعتقد أنه يستحقّ التأمّل بصرف النظر عن مدى اقتناع المرء بعدم إمكان صحّته).

4 - لا بد من أن أذكر هنا (ستكون هذه النقطة ذات صلة لاحقًا)، **أولًا**، أن سيدجويك يختزل المناهج الأساسية للأخلاق إلى ثلاثة فقط - لكن ليس من دون تقويم المناهج الأخرى ذات الأهمّية التاريخية: الأنوية العقلانية (الكتاب 2)؛ الحدسية (الكتاب 3)؛ والنفعية (الكتاب 4). بذلك، تُختزَل القابلية للكمال

بالحدسية؛ وتُختزَل عقيدة كانط بمبدأ شكلي للمساواة أو الإنصاف بحسب لغة سيدجويك (يُقارن **مناهج**، ص 379). وهذا، في رأيي، مجال ضئيل من المقارنات: إنه قاصر، في اعتقادي، بسبب عدم اعتباره أن عقيدة كانط، أو أي رؤية مشابهة لها، منهج مميّز من **مناهج الأخلاق**؛ وأن **نظرية في العدالة** رؤية مماثلة. وكذلك، أعتقد أنه يخطئ في تشبيه القابلية للكمال بالحدسية. هذه الهوة في مجال سيدجويك للمقارنات نقطة ضعف في رؤيته الإجمالية.

ثانيًا، أعتقد أن سيدجويك يُخفق في إدراج مظاهر مهمّة محدّدة من التصوّر الخُلُقي في توصيفه لـ **مناهج الأخلاق**، لكنني لن أخوض في هذه النقطة الآن.

5 – المعايير العامّة لمناهج عقلانية للأخلاق[7]:

ألفت انتباهكم إلى الهامش في ص 293 (من الفصل 5)، حيث يقول سيدجويك إنه يعني بمفردة «اعتباطي» (في تطبيقها على التعريفات) التعريفات التي تتضمّن قيود (استثناءات وتحفّظات) «حيث تدمر بداهة المبدأ؛ وتقودنا، عند تقويمها بدقة، إلى اعتبارها ثانوية». والآن، نجد في الخلفية هنا رؤية سيدجويك عن المعايير بشأن المبادئ الأولى للمنهج العقلاني للأخلاق، وهي[8]:

(أ) أولًا، يؤكّد سيدجويك أن المبادئ الأولى من منهج الأخلاق يجب أن تحقّق هذه الشروط (1) يجب أن تكون **أكيدة** بقدر مبادئ خُلُقية أخرى، و(2) ذات **صلاحية أرقى** من المبادئ الأخرى؛ (3) يجب أن تكون **بدهية حقًا** وألا تستمد صلاحيتها، أو وضوحها، من أي مبدأ آخر، وعلاوة على ذلك:

(ب) المبادئ المماثلة (4) يجب أن تكون **عقلانية** كليًا بمعنى عدم احتوائها على حدود أو استثناءات، أو قيود، ما لم تكن مفروضة ذاتيًا؛ أي تنبع من المبدأ بذاته وليست مجرّد ملحقة به كشروط غير مفسرة (يُقارن **مناهج الأخلاق**: 293 هامش، تعريف «اعتباطي»). إلى جانب:

---

(7) هنا، أؤول إجراء سيدجويك وحُججه، لكن يُنظر خصوصًا الكتاب IV: 2.

(8) هنا ينبغي أن ترجعوا إلى: Sidgwick, *Methods*, III, chaps. 11 and IV, chap. 2, and Schneewind, chaps. 9-10

(ج) (5) يجب على المبادئ الأولى أن تتحكم في المبادئ والمعايير الثانوية (والمبادئ الأخلاقية ذات المستوى الأدنى والمعتقدات)، وتنظّمها وتُمنهجها، حيث تنظّمها في مخطّط **كامل ومتناغم** خالٍ من العناصر الاعتباطية. وهذا الشرط مرتبط بآخر: تحديدًا، أن (6) يجب على المبادئ الأولى تعريف منهج أخلاق يحدّد (يؤكّد) **الصوابية الفعلية**، لا مجرّد الصوابية الظاهرية - يجب أن تثمر المبادئ الأولى حُكمًا صحيحًا، مع أخذ جميع الأشياء في الاعتبار؛ بذلك (7) يجب أن تخدم العوامل العقلانية **كدليل حقيقي للممارسة**، بذا ستمكّننا من التصرّف عقلانيًا - بالتالي، لا يمكن المبادئ الأولى أن تكون ضبابية، غير دقيقة، وغامضة؛ أخيرًا (8) يجب أن يكون المبدأ الأول مبدأً **يصحح** على نحو ملائم أحكامنا قبل التأمّلية.

توصيف سيدجويك للعدالة (الكتاب 3، الفصل 5) مصمم لإظهار أنه ليس ثمّة أي مبدأ من مبادئ العدالة الموجودة في الفهم السائد يحقّق اشتراطات هذه المعايير، لذا تكون مبادئ ثانوية. إن الشروط الثلاثة الأخيرة تحديدًا (د) - (و)، هي التي يحاج عبرها في الكتاب 3، الفصل 5، بشأن العدالة، على الرغم من وجود الشروط الثلاثة أيضًا. سننتقل إلى توصيف سيدجويك للعدالة في المحاضرة المقبلة.

المحاضرة الثانية
سيدجويك عن العدالة وعن المبدأ الكلاسيكي للمنفعة

§1- توصيف سيدجويك للعدالة

(1) ينبغي أن تقرأوا توصيف سيدجويك للعدالة في الكتاب 3، الفصل 5، كجزء من توصيفه الطويل والدقيق للمبادئ الحدسية الموجودة في الفهم السائد، والمشذبة من مؤلّفين كثر في جهد يرمي إلى صوغها كمبادئ أولية أصيلة وعقلانية. إنه يؤمن بأن تناوله هذه المبادئ يُظهر أن هذه المبادئ تُثْبت أنها، في كل حالة، ضبابية وغير دقيقة حالما نحاول تطبيقها في الممارسة؛ وأنها

خاضعة لاستثناءات وتحفّظات تكون اعتباطية بمعنى أن المبادئ بذاتها لا تتضمّن أي تفسير للأساس العقلاني لهذه الاستثناءات والتحفّظات. لذلك، يَخْلص سيدجويك إلى أن هذه المبادئ لا يمكنها أن تكون مبادئ أولى عقلانية أصيلة وموضوعية. لا بد من وجود مبادئ **أخرى** أكثر هيمنة أو مبادئ تفسّر هذه التحفّظات والاشتراطات. ويُلمح خلال ذلك (وغالبًا ما تكون أكثر من مجرّد تلميحات) إلى أن هذا المبدأ **الأعلى لا بد** من أنه مبدأ المنفعة. ويكون كل هذا، بالطبع، مبنيًا على افتراض أن ثمّة دائمًا إجابة صحيحة أو حقيقية، وأن بوسعنا معرفتها والاتفاق بشأنها (إذا اتبعنا العقل).

(2) يناقش سيدجويك فكرة العدالة في ثلاثة مواضع: الأشمل في **مناهج**، الفصل 5 من الكتاب 3؛ التالي هو الملخّص الموجز للفصل 5 الذي يقدمه سيدجويك في «مراجعة الفهم السائد»، الفصل 11 من الكتاب 3، في 349-352؛ أخيرًا هناك التقويم في الفصل 3 من الكتاب 4، في 440-448.

يفسّر سيدجويك الأهداف المختلفة لهذه النقاشات كالتالي. في الفصل 5 من الكتاب 3، الهدف هو «تأكيد الماهية الفعلية لآراء الفهم السائد بتجرد» (**مناهج**، ص 343)؛ بينما الهدف في «مراجعة» في الفصل 11 هو «التساؤل عن المدى الذي يمكن فيه هذه البيانات [أي آراء الفهم السائد] أن يُزعَم أنها مصنفة كحقائق حدسية» (**مناهج**، ص 343). في الفصل 3 من الكتاب 3، الهدف هو إظهار أنه، عبر مواجهة الصعوبات ومواطن الغموض ...إلخ، التي تنشأ بالممارسة في تعريف أفكاره عن العدالة وتحديدها، سيكون الفهم السائد، أساسًا، نفعيًا في اللاوعي؛ بما أن مبدأ المنفعة يحدث طبيعيًا، حتى ولو ضمنيًا فحسب. (أحد تعريفات سيدجويك للفهم السائد للبشرية هو هذا: ما «يُعبر عنه عمومًا عبر هيئة الأشخاص التي يكون [المرء] مُهيأً للاعتماد على أحكامها الأخلاقية»؛ **مناهج**، ص 343). إذًا، مع أن هذه التوصيفات المتعدّدة للعدالة متكرّرة نوعًا ما، إلا أن هدفها المعلن مختلف؛ في الحقيقة، إن ملاحظات سيدجويك ليست متشابهة، ويدعم بعضها بعضًا بدرجة ما.

(3) مخطّط تقريبي للفصل 5 هو كالآتي:

(أ) في المبحث الأول (§1) (**مناهج**، ص 264–268)، يؤكّد سيدجويك أنه مع أن العدالة مرتبطة في عقولنا بالقوانين (يُقارن إدارة العدالة)، لا يمكن أن تحدّد بما هو قانوني، بما أن القوانين قد تكون جائرة. مجدّدًا، مع أن العدالة تتضمّن وتعني ضمنًا غياب التفاوتات الاعتباطية في صوغ القوانين وإدارتها، إلا أنها لا تقتصر على هذا الأمر كذلك.

(ب) في المبحث الثاني (§2) (ص 268–271)، يناقش سيدجويك ما يسمّيه «العدالة المحافظة،» أي تحقيق: (1) التعاقدات والتفاهمات المحدّدة، (2) التوقّعات التي تنشأ طبيعيًا من الممارسات والمؤسّسات المكرّسة للمجتمع. مع ذلك، فإن واجب تحقيق هذا الأمر الأخير ليس محدّدًا بوضوح؛ كما أن ليس من الواضح مدى الوزن الذي ينبغي أن تحملها هذه التوقّعات.

(ج) في المبحث الثالث (§3) (ص 271–274)، قد يعتبر النظام الاجتماعي جائرًا بذاته كما يُحكَم عليه عبر معيار العدالة المثالية. لكن ثمّة تصوّرات مختلفة عن هذا المعيار.

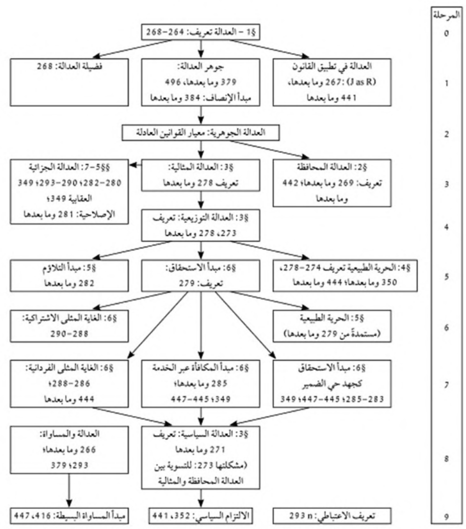
(د) في المبحث الرابع (§4) (ص 274–278)، ثمّة رأي يقول إن الحرية هي الغاية النهائية؛ لكن محاولة توضيح فكرة مثالية على هذا الأساس سيُفضي إلى صعوبات لا تُذلل.

(هـ) في المبحث الخامس (§5) (ص 278–283)، إن تحقيق العدالة لا يفي بغرض تصوّرنا المشترك عن العدالة المثالية الذي يقوم على وجوب تحقيق استحقاق الجزاء.

(و) في المبحث السادس (§6) (ص 283–290)، لكن تطبيق هذا المبدأ كذلك شديد الإرباك؛ إذ يقر بالتأويلات المختلفة لاستحقاق الجزاء: على سبيل المثال، قد يُقدر الاستحقاق عبر جهد حي الضمير، أو عبر قيمة ما تم فعله (من خدمات)؛ وعلاوة على ذلك، إن مبدأ التلاؤم عامل معقّد.

(ز) في المبحث السابع (§7) (ص 290-294)، على نحو مشابه، ثمّة صعوبات بشأن **الاستحقاق القاصر** في تعريف العدالة الجنائية. ويُنهي سيدجويك بملخّص عن خلاصاته (ص 293-294).

الشكل (ملاحق - 1)
مخطّط توصيف سيدجويك للعدالة



المصدر: Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics* (London: Macmillan, 1907), Bk III, ch. 5.

§2– عرض المبدأ الكلاسيكي للمنفعة

حدسيًا، تقوم الفكرة على دفع التوازن الصافي للذة على الألم إلى أقصاه.

1– يسري المبدأ عمومًا على جميع المواضيع: في المواقف والممارسات، والأفعال الفردية وسمات الشخصية ...إلخ، وفي جميع الأحوال، المثالية وغير المثالية على حد سواء. بذلك، في أي وضع محدّد، سيكون ذلك العُرف أو الفعل ...إلخ صحيحًا، أو ينبغي فعله، إذا كان هو، من بين جميع البدائل المتيسرة القابلة للتحقّق في الأوضاع، الذي يدفع إلى الحدّ الأقصى:

$$\sum a_i u_i = a_1 u_1 + a_2 u_2 + \ldots + a_n u_n$$ (المجموع الخطي لـ u_i's)

حيث a_i's هي الأرقام الحقيقية (أوزان الـ u_i's) وu_i's هي الأرقام الحقيقية التي تمثل المنفعة (الرصيد الصافي للّذة على الألم) لكل فرد *I*، تأخذ هذه الأرقام في الاعتبار جميع ظروف العُرف أو الفعل موضع البحث في كل من الأشخاص المتأثّرين بصرف النظر عن موقعهم في المكان أو الزمان، وكذلك، مثلًا، بصرف النظر عن توغلها في المستقبل.

2 – لتأكيد الأفكار، فلنفترض أن الأفراد موضع البحث ينتمون إلى المجتمع ذاته، ولندع جانبًا جميع الأفراد الآخرين؛ ومع ذلك، فلندرج جميع الأشخاص لـ *m* من الأجيال في المستقبل، عندما يقترب العالم من نهايته، إذا افترضنا ذلك جدالًا. تتعلّق الفكرة بدفع المنفعة إلى أقصاها خلال هذا الامتداد الزمني، مع إقصاء الماضي، بما أن الماضي قد مضى ولن يتأثر بالفعل البشري.

3 – في العقيدة الكلاسيكية تكون أوزان a_i كلها = 1، إذ، كما يقول جون ستيوارت مِل، إن هذا متضمن في فكرة قياس اللذائذ والآلام ككميات موضوعية مع التسليم بشدتها وزمنها. ليس ثمّة شيء فلسفي مثل «حق متساوٍ في السعادة» يلزم توفّره للردّ على هربرت سبنسر (يُقارن J. S. Mill, *Utilitarianism*, chap. 5: par. 36, footnote).

4 – إن u_i's، كما طُرِحَت، أرقام تقيس الباقي الصافي من السعادة لكل فرد I على الامتداد الزمني ذي الصلة (الذي يكون فيه العُرف أو الفعل موضوع السؤال آثار). بوسعنا تخيّل هذا الامتداد الزمني هذا مقسّمًا إلى فواصل كوحدة، حيث يكون كل $u_i = u_{ij}$، $j = 1$، ...، q. لكن هذه مجرّد زركشات، إذًا لن يكون ثمّة قدر أكبر من هذا الأمر. بوسعكم إدراك كيفية عمله.

5 – النقطة الأساسية هي أن u_i's تمثل نمطًا واحدًا من المعلومات: تحديدًا، الباقي الصافي من المنفعة المحسوبة، أو المقدرة، وحدها من شدة وزمن الوعي المتوافق أو المتعارض بشأنه من اللذة والألم، بصرف النظر عن أي من العلاقات الموضوعية للأفراد في ما بينهم التي تكون شروطًا لهذه التجارب، أو أهداف الرغبات التي يتسبّب تحقّقها أو عدمه في نشوء اللذة والألم. بذاتها، تكون لذائذ القسوة الانتقامية ذات قيمة تساوي تلك الخاصّة بالسماحة والحب. وكما قال بنثام: في الهامش، للعبة السهام الجودة ذاتها التي تكون للشعر (وحدة من الأول = وحدة من الآخر).

§3 – بضعة تعليقات بشأن المقارنات البينشخصية للمنفعة

(1) بهدف التحدّث عن دفع المجموع الخطي للمنافع إلى أقصاه، لا بد من أن نفترض أن من المعقول إضافة اللذائذ والآلام لكل فرد، وستكون الوحدات التي ستُقوم من خلالها هي ذاتها عند أفراد مختلفين. تفترض العقيدة الكلاسيكية قابلية كاملة للمقارنة في المقارنات البينشخصية (inter-personal- Comparisons): (أ) أن مستويات السعادة قابلة للمقارنة، (ب) في الوحدات ذاتها، كما يفترض خط بنثام – إدجوورث – سيدجويك كذلك صفرًا طبيعيًا، أي نقطة من اللامبالاة بين اللذائذ والآلام. بشأن هذه المسائل، يُنظر كتاب سيدجويك **مناهج الأخلاق**، الكتاب 2، الفصل 2[9].

(9) يُنظر في المحاضرة الثالثة لسيدجويك في هذا الكتاب للاطلاع على مناقشة موسعة بشأن المقارنات البينشخصية للمنفعة. (المحرّر)

(2) تفترض العقيدة الكلاسيكية أن بوسع كل فرد تقويم مستويات السعادة الخاصّة بهم ومقارنتها على أساس من المراقبة الذاتية والذاكرة: اللذائذ والآلام مظاهر تُعرَف مباشرة في التجارب التي تُحكم لتصبح متوافقًا عليها أو لا.

(3) بافتراض الصفر الطبيعي ذاته لجميع الأفراد، و(باتباع إدجوورث) الاختلاف الملحوظ توًّا ذاته في مستويات السعادة بكونه الوحدة المشتركة لجميع الأفراد، علاوة على افتراض أن بوسع جميع الأفراد التصنيف تناغميًا للاختلافات بين مستويات السعادة، يستتبع هذا أن المقارنات البينشخصية المطلوبة آتية، ومن دون الاعتماد على الخيارات التي تتضمّن الحظ والمجازفة. (هذه الافتراضات قوية للغاية وتبدو غير معقولة؛ لكن سنستفيض بشأن هذا لاحقًا).

§4- بعض سمات مبدأ المنفعة بوصفه المبدأ الأول لمنهجٍ عقلاني للأخلاق

(1) إننا معنيون خصوصًا بتلك السمات الخاصّة بالنفعية الكلاسيكية التي تقود سيدجويك إلى التفكير في أنها تتخطّى علل الحدسية، كما يظهر في نقاشه عن العدالة (الذي استعرضناه في المحاضرة السابقة). بأخذ ذلك في الاعتبار، لاحظوا بدايةً أن النفعية تصوّر لمبدأ وحيد: التضارب بين المبادئ الأولى مستحيل بما أن هناك مبدأ أول واحدًا. هذا انتصار على الحدسية.

(2) علاوة على ذلك، يؤمن سيدجويك بأن مبدأ المنفعة هو تعاقب ثلاثة مبادئ بدهية (أو تبدو بدهية): (أ) مبدأ العدالة (أو الإنصاف) (**مناهج**، ص 379 وما بعدها)، الذي يعتبره سيدجويك مُصاغًا أساسًا في عناصره الجوهرية عبر كلارك (ص 384 وما بعدها) وكانط (ص 385 وما بعدها)؛ (ب) مبدأ حبّ الذات العقلاني (تفضيل زمن الصفر) (ص 381)؛ (ج) مبدأ نزعة الخير العقلانية (ص 382 وما بعدها). مع ذلك، فإن هذه المبادئ الثلاثة لا تتعارض، بل تشكّل معًا المبدأ المفرد للمنفعة؛ بذلك، فإن معيار البدهية يتحقّق من دون التخلّي عن معيار امتلاك إرشاد في الممارسة. (في هذا الشأن، يُنظر المحاضرة الأولى عن سيدجويك، في B: 5).

(3) يؤكّد سيدجويك أن مبدأ المنفعة عقلاني كليًا لكونه ليس محصورًا أو مقيّدًا بالاستثناءات أو التحفّظات الاعتباطية؛ إنه يسري بعمومية كلّية على جميع حالات التعقّل العملي؛ واستخدام القواعد الثانوية أو «المسلّمات المتوسطة» (**مناهج**، ص 350) يفسّر عبر المبدأ بذاته، بالتالي يحقّق المعيار المناقَش في المحاضرة الأولى، B: 5.

(4) أخيرًا، يُناغم المبدأ النفعي ويمنهج أحكام الفهم السائد ويكيفها بطريقة مترابطة ومتناغمة. (يُنظر، على سبيل المثال، النقاش بشأن القيم المثالية في الكتاب 3، الفصل 14، والخلاصة (ص 406 وما بعدها) المتعلّق بعدم وجود أي مبدأ، عدا مبدأ المنفعة، يمكنه تنظيم هذه الأحكام). وفي الوقت ذاته، يصحح هذا المبدأ أحكامنا قبل - التأمّلية، بالتالي سيتحقّق المعيار B: (5): (ج): viii كذلك. يفترض سيدجويك أن أحكامنا قبل - التأمّلية (أو بعضها) تتميّز ببعض الصلاحية الظاهرية، وتساهم بذلك في تنظيمها، حيث تؤكّد مبدأ المنفعة بشكل أكبر. (يُنظر الكتاب 4، الفصل 2، ص 419-422).

§5- نقد سيدجويك للحرية الطبيعية كتوضيح

(1) في §4 من الكتاب 3، الفصل 5، يحاج سيدجويك أن مبدأ الحرّية - المبدأ الذي يقول أن كل ما يدين به الناس في ما بينهم بمعزل عن التعاقدات (بما فيها فرض هذه التعاقدات) هو التحرّر من التدخل - لا يمكنه أن يكون المبدأ الأول من منهج عقلاني للأخلاق. أولًا، (أ) إنه يحتوي على قيود اعتباطية؛ إذ لا يفسّرٍ بذاته السبب الذي يجعله لا يسري على الأطفال والقاصرين عقليًا وما شابه، بل لا بد من أن يحرض مبدأً آخر ضمنيًا، مثل المبدأ النفعي (**مناهج**، ص 275).

(2) مجدّدًا، (ب) ثمّة غموض في كون حرّية الفعل تسمح بجميع أنماط الإزعاجات، لكن باستثناء التقييد، أو لكونها تتضمّن كذلك التحرّر من إزعاجات محدّدة في الأقلّ، لكن ليس من جميعها كما يُفترَض. لكن بهدف

إيجاد وسيلة بين هذين الأقصيّين غير المقبولين، ثمّة مبدأ آخر مطلوب هو، مجدّدًا، المبدأ النفعي (ص 275 وما بعدها).

(3) بهدف تمكين نظام اجتماعي ما من استخدام هذا المبدأ، يجب أن يسمح مبدأ الحرية بالحق في تقييد حرية شخص آخر تبعًا للتعاقد. لكن، لا بد من تقييد هذا الحق بحد ذاته بما أنه لا يكاد يسمح بالحق في بيع المرء نفسَه إلى العبودية؛ مع ذلك، فإن استنباط حق مقيّد ملائم لتقييد حرية المرء عبر التعاقد انطلاقًا من مبدأ الحرية وحده، يبدو مستحيلًا. نحتاج إلى مبدأ إضافي، قد يكون عندئذ ذا صلاحية فائقة ...إلخ (ص 276).

(4) بالانتقال إلى مسألة الاستيلاء على الأشياء المادّية، بخاصة الأرض (وهنا يبدو أنّ سيدجويك يستحضر لوك في ذهنه، وفي 1-3 ربما كان يُبقي سبنسر في ذهنه)، يحاج أن مبدأ الحرية سيتحقّق على نحو أمثل من دون أي استيلاء. في حالة مجتمع جميع الأراضي فيه مستولى عليها، ويرث بعضهم ملكية لا تضم أراضي، ستكون الحُجة أن الجميع في المجتمع سيكونون، على الرغم من ذلك، أفضل حالًا بوجود الاستيلاء أكثر من عدم وجوده، بذلك يمكن التعويض عن التدخل في الحرية. لكن هذا يعني، حرفيًا، اللجوء إلى مبدأ آخر، بذلك، لا يمكن تحقّق الحرية أن يكون «الغاية النهائية الوحيدة للعدالة التوزيعية» (ص 276 وما بعدها).

§6- نقاط أخرى متعلّقة بتعريف مبدأ المنفعة

(1) تبدو عبارة «السعادة القصوى للعدد الأقصى» أنها قد وردت أول مرة في كتاب هتشيسون **تحقيق بشأن الخير والشر الخُلُقيّيْن** (*Inquiry Concerning Moral Good and Evil*) (1725): يُنظر 3، §8. ولقد قادت هذه العبارة بعضَهم إلى اعتبار المبدأ لغوًا بما أنه يقدم هدفين (السعادة والأعداد) في درجتهما القصوى. لكن هذا سوء فهم: يقوم المبدأ على دفع السعادة الإجمالية إلى أقصاها. سيدجويك واضح بشأن هذه النقاط: ينظر **مناهج**، ص 415 وما بعدها (يُنظر كذلك **نظرية في العدالة**، ص 161 وما بعدها).

(2) لاحظوا أن مبدأ المنفعة لا يعطي وزنًا لـ **المساواة** على الإطلاق (بمعنى توزيع متساوٍ للمنفعة): الأمر **الوحيد** الذي يُعول عليه هو المنفعة **الإجمالية**. وهذا متضمن عبر الطبيعة الإدمانية للمبدأ (بخصوص دفع المجموع الخطّي لـ u_i's). لاحظوا أنه إذا اعتبرنا أن المبدأ يضاعف المنافع، لكان ثمّة دفع في اتجاه المساواة. بذلك، فإن الصيغة الرياضية تجسد فكرة **خُلُقية**: تحديدًا، التوزيع ليس مهمًّا.

(3) وفي الممارسة، في ما يتعلّق بالتشريع، مثلًا، غالبًا ما يفترض النفعيون أن الناس يمتلكون قدرات متشابهة بشأن اللذة والألم، وأن مبدأ المنفعة الهامشية المتناقضة سارٍ: هذا كله يعني ضمنًا المساواة، في شتّى الأحوال، في توزيع وسائل السعادة.

المحاضرة الثالثة
نفعية سيدجويك (خريف 1975)

§1- مقدّمة للنفعية

(1) كما أسلفت، النفعية هي أطول المدارس عمرًا (الأقدم) في الفلسفة الأخلاقية الإنكليزية. وأعني بالإنكليزية: المكتوبة باللغة الإنكليزية؛ كثير من المؤلّفين النفعيين البارزين اسكتلنديون - فرانسيس هتشيسون، ديفيد هيوم وآدم سميث - وفي هذا القرن [العشرين] كان لها ممثّلون أقوياء في الولايات المتّحدة. وليس من المبالغة القول، باعتقادي، إنه ابتداء من الربع الثاني من القرن الثامن عشر نجحت النفعية، بهذا القدر أو ذاك، في الهيمنة على الفلسفة الأخلاقية الإنكليزية. وأعني بالهيمنة:

(أ) كانت تشكّل بين ممثّليها تسلسلًا استثنائيًا من المؤلّفين - هتشيسون، هيوم، سميث، بنثام، آل مِل، سيدجويك وإدجوورث - الذين يتفوقون في العدد والقدرة الفكرية على أي نهج آخر في الفلسفة الأخلاقية، بما فيها مبدأ العقد الاجتماعي، المثالية، الحدسية والقابلية للكمال. (أبقوا في أذهانكم أنني أقصد

الفلسفة الأخلاقية الإنكليزية، لا تلك الخاصّة بالقارة [كونتننت]: ألمانيا، فرنسا ...إلخ).

(ب) مجدّدًا، نزعت النفعية إلى السيطرة على مسار السجال الفلسفي طالما أن الأعراف الأخرى عانت لتشكّل بديلًا لها، من دون نجاح معظم الأحيان. ومع أن الحدسية والمثالية قد تنجحان في تكريس مواطن ضعف متعدّدة في النفعية، إلا أنهما لم تحقّقا سوى نجاح ضئيل في صيغة عقيدةٍ منهجيةٍ بالدرجة ذاتها، حيث يمكنهما أن تتطابقا مع أفضل ما لدى المؤلّفين النفعيين. ومن بين أهم الحدسيين الذين يردون في ذهني، بتلر وبرايس (Price) وريد (Reid) وويوِل، بينما المثاليون البريطانيون الأساسيون في القرن التاسع عشر هم هاملتون (Hamilton) وبرادلي (Bradley) وغرين (Green).

(ج) وكذلك، كان لنفعيته صلات وثيقة بالنظرية الاجتماعية، كما كان ممثّلوها البارزون منظّرين سياسيين واقتصاديين كبارًا. تأملوا هذه الحقيقة الصاعقة: من بين جميع الاقتصاديين الكلاسيكيين العظماء، كان لكل واحد منهم - باستثناء ريكاردو - موقع مهم بالدرجة ذاتها في النفعية كعُرف من الفلسفة الأخلاقية! وليس على المرء سوى إدراج الأسماء، كما يأتي:

القرن الثامن عشر: هيوم، آدم سميث وجيريمي بنثام.

القرن التاسع عشر: جيمس وجون ستيوارت مِل، إدجوورث وسيدجويك (الاسمان الأخيران لهما أهمّية أكبر في الاقتصاد والفلسفة، على التوالي، لكنهما كانا معنييْن بكلا الحقلين). كتاب سيدجويك الثالث **مبادئ الاقتصاد السياسي** (*Principles of Political Economy*) (1884؛ ط3، 1901)، رسالة قصيرة في اقتصاد الرفاه النفعي، وهو الأول من نوعه.

في القرن العشرين، كان للنفعية أثر أعظم بكثير في الاقتصاد من أي فلسفة خُلُقية أخرى، حيث تمثلت في مارشال وبيغو؛ ولم تسقط قبضة العقيدة الكلاسيكية إلا بحلول الثلاثينيات. لكن حتى اليوم، لا يزال الاقتصاديون معتنقين ما يسمونه صيغة شديدة العمومية من النفعية. وسنتحدث بالمزيد عن هذا لاحقًا.

من الضروري على نحو مطلق، بالتالي، أن نُبْدي اهتمامًا دقيقًا بالنفعية؛ إذ إن عُرفًا بهذه القوة لا يمكن أن يخلو من مزايا عظيمة.

(2) الآن، بضعة تعليقات موجزة عن بدايات النفعية في الأزمنة الحديثة. كما كانت عليه الحال، بقدر كبير، مع الفلسفة الأخلاقية الإنكليزية الحديثة والنظرية الاجتماعية، من الملائم القول: إنها بدأت مع هوبز، وكانت ردة الفعل مصوبة في اتجاه هوبز. ولا بد من أن نُبْقي في أذهاننا أن هوبز شخصية غامرة – كاتب مدهش بأسلوب قوي، وما تبدو أنها صيغة كاملة من التعبير عن نظرته العميقة على نحو منفرد، والمرعبة بشكل ما، عن الحياة السياسية. أثار هوبز ردة فعل فكرية عنيفة: أن يُعتبَر المرء هوبزيًا، يعني خطرًا بدرجةٍ ما، والأسباب وراء ذلك سهلة: كان هوبز الممثّل الرئيس للكفر الحديث.

فلنتأمّل ولنقارن مع هوبز واعظًا مسيحيًا أرثوذكسيًا مثل كَدْوورث، الذي اعتمد بالكامل تقريبًا الرؤى الفلسفية المعروضة في العمود الأيسر من الجدول (ملاحق – 1).

فلنقارن هذا بكيفية تأويله [أي، كَدْوورث] لهوبز (كما فعل ذلك أكثر العصر (العمود الأيمن))[10]. ولإدراك ما عناه هوبز لعصره، ومدى العنف الذي ألحقه بالعُرف المسيحي الخُلُقي والفلسفي، ليس ثمّة مصدر أفضل من كتاب كَدْوورث **المنظومة الفكرية الحقة** (*True Intellectual System*) (1671) (تاريخ الموافقة على النشر)، (1678) (تاريخ النشر).

(3) في أيّ حال، كانت ردة فعل النفعيين البارزين على هوبز شديدة الاختلاف، بالطبع، عن ردة فعل كَدْوورث. (هنا سأستثني النفعيين اللاهوتيين – غاي (Gay)، بالي (Paley) وأوستن (Austin)، كحالات خاصة؛ وبعضهم كان لاهوتيًا أو مؤمنًا، مثل هتشيسون وسميث) في القسط الأكبر، ما كان يزعجهم بشأن هوبز لم يكن إلحاده، إذا كان ملحدًا، أو ماديته وجبريته وفردانيته. فمن بعض الوجوه، كان هيوم وبنثام وآل مِل وسيدجويك يعتنقون هذه الآراء. ما رفضوه في هوبز (أو بالأحرى ما اعتبر أن هوبز يعنيه أو يمثّله) كان:

---

(10) John Passmore, *Ralph Cudworth* (1951), pp. 11f.

• عقيدة الأَنَوية السيكولوجية والأَنَوية الأخلاقية.

• فكرة أن السلطة السياسية مقنَّنة بواسطة سلطة أعلى (على الرغم من أن ثمّة شكًا في اعتبار أن هذه هي رؤية هوبز)، أو عبر الاتفاقات التي تُبرَم في وجه السلطة الأعلى، أو تستند، فعلًا، إلى عقد اجتماعي حصرًا، أو إلى أي نمط من التعاقد (بالمعنى المعتاد).

• أطروحة النسبوية الأخلاقية.

بذلك، من المفيد التفكير بالنفعية الكلاسيكية (خط المؤلّفين الممتدّ من هتشيسون - هيوم إلى سيدجويك - إدجوورث) بهذه الطريقة تقريبًا، أي تحديدًا، كمحاولة صيغة ردة فعل على هوبز.

(أ) تصوّر خُلُقي وسياسي أعطى توصيفًا لأساسات السلطة السياسية، لا بكونها مستندة إلى السلطة، بل إلى مبادئ خُلُقية؛ وتصوّر لم يكن نسبويًا، أو مستندًا إلى الأَنَوية السيكولوجية، أو الأَنَوية الأخلاقية.

في الوقت ذاته، فإن النفعية الكلاسيكية مقبولة لكونها شروطًا لحالة الثقافة الحديثة التي تقول أن التصوّر الخُلُقي والسياسي يجب أن يكون علمانيًا، أي:

(ب) لا تقدّم النفعية الكلاسيكية الأساس للمبادئ الأولى الأخلاقية في الإرادة الإلهية، وهي متناغمة كليًا مع إنكار الإيمان بإله (بالمعنى التقليدي). كما أنها متناغمة كذلك مع: المادّية والجبرية والفردانية، إضافة إلى ما تُعتَبر خلاصات النظرية الاجتماعية والعلوم الطبيعية.

باختصار: كانت النفعية الكلاسيكية المدرسة الأولى في تطوير تصوّر خُلُقي منهجي بشأن افتراض وجود مجتمع علماني بشروط حديثة. وإن كثيرًا من جهد المؤلّفين النفعيين موجه إلى معارضة المدرسة الخُلُقية الأرثوذكسية وإلى تكريس أساس خُلُقي للمؤسّسات السياسية المتحرّرة كليًا من أي خلفية لاهوتية؛ ومصمّمة، حيث تكون متناغمة مع الافتراضات العلمانية ونزعات العلم الحديث.

ستلاحظون أن فكرة وجود مجتمع حسن التنظيم ذي قاعدة حقيقية كمعيار سياسي منطقي، تستند إلى الفكرة ذاتها. لذا، قد نقبل هذا الهدف: بوسعنا فعل هذا من دون تضمين أن الافتراضات [اللاهوتية] الأرثوذكسية خاطئة. وإنها تكفي لتطوير عقيدة خُلُقية لا تفترض مسبقًا وجود هذا الأساس [اللاهوتي] (إذا كان هذا ممكنًا). سأفترض أن جميع الآراء التي ناقشناها تقبل هذا الهدف الخلفي.

الجدول (ملاحق – 1)
مقارنة بين هوبز وكَدْوورث

كَدْوورث	هوبز
الإيمان	الإلحاد
الثنوية (العقل والجسد)	المادّية
الإرادة الحرّة (الليبرتارية)	الجبرية
النظرية العضوية عن الدولة	الفردانية
الأخلاقية الأبدية الثابتة	النسبوية الأخلاقية

§2– التعبير عن المبدأ الكلاسيكي للمنفعة (سيدجويك)

(1) يعطي سيدجويك تعبيرًا دقيقًا عن المبدأ في **مناهج الأخلاق**، الكتاب 4، الفصل 1. سأتناول النقاط الأساسية، مقدّمًا بضعة تعليقات للتوضيح: أعرّف النفعية («مذهب المتعة الكونية» كما يقول أحيانًا) بأنها التصوّر الخُلُقي الذي يؤكّد أن المؤسّسة الصحيحة (موضوعيًا) أو مجموعة المؤسّسات، أو السلوك الصحيح موضوعيًا (للأفراد)، في ظروف معطاة هو ذلك الذي سينتج أكبر قدر من السعادة للجميع، أو الذي سيفضي إلى الناتج الصافي الأعظم من السعادة (شعور متوافق عليه).

في مجموع السعادة هذا الذي يجب دفعه إلى الحدّ الأقصى، يجب علينا إدراج جميع الأفراد (الأشخاص)، بصرف النظر عمن هم، المتأثّرين بالمؤسّسة أو السلوك (أي الذين تتأثّر سعادتهم إيجابيًا أو سلبيًا). وفعلًا، اعتقد النفعيون

الكلاسيكيون أنه كان من الضروري، من حيث المبدأ، إدراج جميع الكائنات الحساسة، بالتالي جميع الحيوانات أو الأشياء الحية التي بمقدورها معايشة اللذة والألم، إذ إن قدرة هذه المشاعر وميلها يجعلانهم مشمولين. هذا مظهر مهم من النفعية سنشير إليه لاحقًا؛ أما الآن، فلنفترض أن عواقب المؤسّسات والأفعال محصورة بالأفراد البشر والأجيال المتعاقبة من الأفراد.

جوهريًا، بوسعنا كتابة المبدأ النفعي بالطريقة التالية: لتكن u_1، ...، u_n هي المنافع (الأرقام التي تمثل درجة السعادة) للأفراد n المتأثّرين بالمؤسّسة (أو منظومة المؤسّسات) أو الأفعال موضع البحث: مثل الأفراد n في المجتمع، أو أي [جماعة] أخرى. ولتكن a_1، ...، a_n وزن هذه المنافع. سيصبح المبدأ، إذًا:

بلوغ الحد الأقصى: $\sum a_i u_i = a_1 u_1 + ... + a_n u_n$

أي: البديل الصحيح (المؤسّسة أو الفعل (أو أيًا يكن)) هو ذلك البديل (المؤسّسة أو الفعل) الذي ينتمي إلى مجموعة البدائل المتيسرة (الممكنة) التي تدفع هذه الوظيفة إلى أقصاها. (افترضوا الآن عدم وجود روابط).

من الواضح مباشرةً أن هذا المبدأ ليس مبدأ الأنَوية الأخلاقية: تؤخذ سعادة كل شخص في الاعتبار وتُعطى وزنًا ما (بافتراض أن جميع $a_i > 0$).

(2) دعونا في هذه النقطة نشر إلى سمة شديدة الأهمّية لهذا المبدأ: u_i's هي المعايير العددية للسعادة، وبحسب سيدجويك، فإن الخير المطلق هو المشاعر المقبولة أو التجارب المقبولة (أو الوعي) (سنستفيض في هذا لاحقًا). هذه حالات عقلية أو مظاهر بذاتها، وإنها معروفة، مباشرة أساسًا، عبر المراقبة الذاتية: إنها، إذا جاز القول، **كاملة بذاتها** (خلال فاصل محدّد من الزمن) **وجيدة** بذاتها (أو سيئة بذاتها، في حالة الألم). والتسليم بهذه المشاعر لا يفترض مسبقًا، أو يستخدم، أي مبدأ يتضمّن مفهوم الحق، أو العدالة ...إلخ، أو مفاهيم تندرج تحت هذه التصنيفات. بذلك، تستخدم النفعية الكلاسيكية فكرة عن السعادة، وعن الخير المطلق **تُحَدَّد باستقلالية**، باعتبارها، أساسًا، تشكّل **أولوية**

على جميع الأفكار الأخلاقية الأخرى، أو تشكّل، في شتّى الأحوال، أولوية على أفكار الحق والعدالة والفضيلة الأخلاقية والقيمة الأخلاقية. هذه سمة للتصوّرات **الغائية**، بذلك تكون النفعية عقيدة غائية[11].

يكمن اختلافها عن التصوّرات الغائية الأخرى في تعريفها للخير - أو ماهية الشيء الذي يجب دفعه إلى الحدّ الأقصى. بذلك، تقول القابلية للكمال أن علينا دفع صيغ محدّدة من السمو إلى الحدّ الأقصى (الكمال البشري وغيرها من الكمالات) أو قيم أخرى محدّدة: أشياء جميلة، أو معرفة العالم (أو الأجزاء البنيوية الأساسية المتعلّقة به ...إلخ)، أو مزيج ما من هذه العناصر. (يُستخدم اصطلاح «النفعية المثلى» للإشارة إلى هذه الرؤية، لكن هذه تسمية مغلوطة). توجد أمثلة من القابلية للكمال عند جورج إدوارد مور وهاستنغز راشدال (Hastings Rashdall) ومؤلّفين آخرين كثر يعطون وزنًا للقيم القابلية للكمال[12].

لكن، تعمد النفعية الكلاسيكية إلى تحديد الخير بكونه الشيء الذي يجب دفعه إلى الحدّ الأقصى ذاتيًا، أي تبعًا لمشاعر أو تجارب مقبولة (وعي) للأفراد (البشر).

(3) قد يبدو هذا أنه تعريف ضيّق للغاية للخير. وقد استخدمته، أولًا، لأنه يمتلك وضوحًا وبساطة محدّدَيْن بشأنه؛ وثانيًا لأنه رأي سيدجويك (وبنثام وإدجوورث)؛ ولدى سيدجويك حُجج عدة مثيرة للاهتمام تدعمه (وهذا سأذكره لاحقًا). إن رؤيته هي التعبير الأكثر حدة عن العقيدة الكلاسيكية الصارمة، وهو يقاوم جميع الجهد للتخلّي عنه، خصوصًا جهد مِل (الذي سنتناوله لاحقًا)؛ ومور ...إلخ.

مع ذلك، إذا أحببنا، يمكن تأويل الفكرة النفعية عن الخير على نحو أكثر اتساعًا بدرجة كبيرة؛ كما في تحقيق أو بلوغ المصالح البشرية غير المتعية؛ أو

---

(11) للاطلاع على مناقشة للعقائد الغائية وتباينها مع العقائد التعاقدية، يُنظر: John Rawls, *A Theory of Justice*, rev. ed. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), pp. 21-23, 35-36, 490-491, 495-496. (المحرّر).

(12) يُنظر: Ibid., Sec 50, on the Principle of Perfection. (المحرّر)

كما في تحقيق المصالح (البشرية) العقلانية أو بلوغها، عبر إجراء اختبارات محدّدة للعقلانية، شريطة ألا تتضمّن هذه الاختبارات المفاهيم الأخلاقية الأخرى (الحقوق والقيمة الأخلاقية ...إلخ): أي نسمح بطبقة محدّدة على نحو ملائم بعينها من التصحيحات للمصالح أو الرغبات البشرية (عبر التفكّر العقلاني ...إلخ). أو، على نحو أكثر عقلانية، قد نعتبر أن الخير سعادة محدّدة بوصفها التنفيذ الناجح لخطة عقلانية للحياة (مجدّدًا مع تعريف «عقلاني» على نحو ملائم)[13]. يمكن توسعة النفعية لتشمل هذه التنويعات، وإن اعتراضات مشتركة كثيرة على العقيدة ليست معقولة، حيث تقف ضد هذه الصيغ من النفعية. وبكل تأكيد، يريد مِل، على سبيل المثال، تصنيف الخير بكونه الشيء الذي يجب دفعه إلى الحدّ الأقصى بهذه الطريقة (في الأقلّ)[14].

السمة الجوهرية في تعريف الخير في النفعية هي هذه: (أ) إنها تعرّف الخير باستقلالية (عن مفاهيم الحق والقيمة الأخلاقية)، (ب) ذاتيًا: ما هو خير يكون (1) شعورًا مقبولًا (أو وعيًا) (لذة)، أو (2) تحقيق المصالح الفردية العقلانية - المعرفة بما له علاقة بالمصالح الفعلية للناس - (مع حصر مفردة «عقلانية» على نحو ملائم)، أو (3) تنفيذ الخطط العقلانية للحياة (السعادة)؛ و(ج) إنها فردانية بمعنى ما: يُنسب الخير المطلق حصرًا إلى التجربة الواعية للأشخاص الأفراد ولا يفترض مسبقًا أي علاقة موضوعية. في جميع الأحوال، (د) مجموع هذا الخير (هذه الخيرات الخاصّة بالأفراد) هو الذي يجب دفعه إلى أقصى حد. ولعل الطريقة الأمثل كي نكون واضحين حيال ماهية الشيء الذي يعادله إحساس الفردانية هذا هي عبر مقارنته برؤى أخرى.

(4) التنويعات أو التحسينات الجائزة: لنفسر بشيء من التفصيل فكرة التنويع (أو التحسين) المسموح في النفعية الكلاسيكية: تحديدًا، ما مغزى هذه الفكرة؟ وماذا نعني بها؟ أولًا، مغزاها: ثمّة ميل إلى استخدام اصطلاح «النفعية»

---

(13) يُنظر هنا توصيف رولز لخير الشخص تبعًا للخطة العقلانية للحياة التي سيختارها الشخص ضمن شروط من العقلانية التشاورية آخذًا في الاعتبار المبدأ الأرسطوي. Ibid., Secs 63-66. (المحرّر)

(14) يُنظر الملحق لهذه المحاضرة عن التنويعات المسموح بها من النفعية.

على نحو فضفاض للغاية، حيث تكون ثمّة أنماط كثيرة مختلفة على نحو متمايز من التصوّرات الأخلاقية التي تُعتبَر نفعية. لهذا الاستخدام الفضفاض أثر مؤسف: إنه يطمس بنية العقائد الأخلاقية المختلفة، حيث نخفق في إبقاء ما هو خاص بشأن كل منها في أذهاننا. لهذا، نحن بحاجة إلى فكرة عن التنويع المسموح من النفعية لتحديد تلك التنويعات التي تتشارك جميعها السمة أو البنية الخاصّة للرؤية النفعية الكلاسيكية.

الآن، ما هذه البنية المميّزة؟ (أ) أولًا، إنها البنية المميّزة التي تتشاركها النفعية مع العقائد الغائية عمومًا: تحديدًا، أن فكرة الخير تحدّد بكونها ذات أولوية على الحق ومستقلّة عنه (وعن المفاهيم كلها التي تندرج تحته)؛ ومن ثم سيُعرف الحق بأنه مساهم في دفع الخير إلى الحدّ الأقصى. وإن طريقة تقديم الحق هذه هي إحدى مظاهر الفكرة الحدسية الطبيعية التي تشكّل أساسًا للنفعية. إنها الفكرة التي تقوم على أن السلوك والقرار العقلانيّين يدفعان الخير إلى الحد الأقصى: السعي المحموم إلى الخير الأقصى. (يقارن بنظرية العقد الاجتماعي).

(ب) ثانيًا، السمة المميّزة للنفعية بكونها متمايزة من تصوّرات غائية أخرى هي أنها تعرف الخير ذاتيًا، أي تقريبًا، من وجهة نظر الذات: الفاعل البشري الفردي. ما يعنيه هذا في هذه الحالة هو:

• يُعرف الخير بكونه وعيًا مقبولًا أو مرغوبًا فيه؛ أو لذة بدلًا من الألم؛ أو إشباعًا للرغبة، تبعًا لشدتها وزمنها.

• القدرات على اللذة والألم، أو الرغبات، ومواطن الكره ذات الصلة، هي تلك التي، يمتلكها الناس فعليًا، في أي لحظة زمنية معطاة. نبدأ في كل لحظة من تأملاتنا انطلاقًا من مظاهر الناس تلك كما هي، أو كما يتوقّع أن تكون. يستند العقل العملي إلى ميول ورغبات **معطاة**.

بذلك، فإن ما يميّز النفعية الكلاسيكية هي أنها تعامل الشخص وفقًا لقدراته على اللذة والألم والإشباع ...إلخ. وتعتمد مزاعمها بشأن الموارد

الاجتماعية على هذه الأمور. وهذا يتعارض مع رؤى أخرى تأخذ مزاعم الأشخاص في الاعتبار على نحو مختلف، كما في نظرية العقد الاجتماعي ونظرية كانط.

الآن، لتعريف تنويع جائز للنفعية: تحديدًا، ذاك الذي يصون هذه السمات ولا يقدّم عناصر لا تتناغم معها. وتشير الفكرة إلى أننا، في تقويم النفعية، نريد إدراك ما إذا كانت أي رؤية تمتلك هذه السمات يمكن أن تكون صحيحة. وسيكون من التقدّم إظهار أن جميع الرؤى التي تمتلك هذه السمات لا بد من أن تكون غير مُرضية.

لهذا السبب، قد نرغب (كما افترضنا سابقًا) في السماح للرؤية - عندما تقوي قضيتها وتجعل منها تصوّرًا أفضل - بافتراض أن الخير يُعرف بأنه إشباع للرغبات **العقلانية**، حيث تكون هذه الرغبات التي سيمتلكها الأفراد لو أخضعوا رغباتهم الفعلية الحالية إلى صيغ محدّدة من التقويم العقلاني (عبر مبادئ الخيار العقلاني). هذا يعطي رؤية مختلفة (تنويعًا)، لكننا قد نرغب في اعتباره تنويعًا مسموحًا ضمن البنية ذاتها.

المغزى هو: لم نكن لنجد الخطأ الجوهري للنفعية لو لم نسمح بهذا التنويع عندما جعل الرؤية أفضل. (كما سنناقش لاحقًا، إن القيود على الرغبات الفعلية عبر قيود مفهوم الحق، ليست مسموحة).

§3- نقاط بشأن المقارنات البينشخصية

(1) من الواضح أن فكرة جمع اللذائذ (من أجل البساطة) أو درجات السعادة لأفراد مختلفين تفترض مسبقًا أننا نمتلك طريقة ما لمقارنة اللذائذ التي يجدها أشخاص متميّزون وتثمينها. بوسعنا القول، على سبيل المثال، الفرد أ يمتلك ضعف لذائذ الفرد ب ...إلخ.

لنقدم ملاحظات عدة بشأن هذه النقاط:

أولًا، إننا نفترض أن a_i's متساوية جميعًا، لذا فلنجعلها تعادل 1. هذا ما

يُفترض أن بنثام عناه (كما اقتُبس عند مِل في Utilitarianism, chap. V, par. 36) بالقول: «كل شيء يعادل قيمة واحدة، لا شيء يعادل أكثر من واحدة». يؤوّل مِل هذه القاعدة الوازنة بشكل صحيح: هذا لا يعني ضمنًا، كما يحاج سبنسر في **إحصاءات اجتماعية** (Social Statistics)، حقًا متساويًا في السعادة؛ بل إنه ينبع من التعريف المستقلّ للخير كلذة، أو إشباع ...إلخ. كما يقول مِل: هذا يفترض، حصرًا، أن الكميات المتساوية من السعادة (اللذة) مرغوبة بالقدر ذاته (الخير)، أكانت محسوسة من الأشخاص أنفسهم أم من أشخاص مختلفين. هذا كله كامن في فكرة القياس المطبقة على اللذائذ. إنه جزء من مبدأ المنفعة بحد ذاته، وليس فرضيةً مطلوبة لدعمه[15]، هذا ما يقوله مِل. هذا منصف بما يكفي مع التسليم بفهم الخير بكونه (إشباع) لذة، ولا شيء سوى اللذة. (يُقارن براهمني ماين الذي سيثمن لذة شخص براهمني بأنها تعادل 20 مرة لذة غير البراهمني؛ إنه بحاجة إلى تعديل المبدأ الكلاسيكي للمنفعة بطريقة ما لبلوغ خلاصته)[16].

(2) بذلك، من الآن فصاعدًا، سنفترض أن الأوزان جميعها = 1. وقد نضيف هنا أن هذا صحيح بشأن جميع الأفراد، بصرف النظر عن مدى بعدهم في المكان أو الزمان؛ وبما أن أفعالنا محدودة في تأثيراتها في الحاضر أو المستقبل، بوسعنا القول (دع الماضي يبقَ ماضيًا) إن اللذائذ عند جميع الأشخاص المستقبليين تمتلك الأوزان ذاتها كتلك الخاصّة بالأشخاص في الحاضر. إذًا، ليس ثمّة تفضيل زمني صافٍ: هذا يعني أنه إذا انتقصنا من اللذائذ

(15) يقول مل: «السيد هربرت سبنسر... يقول إن مبدأ المنفعة يفترض مسبقًا المبدأ السالف القائل إن كل شخص يمتلك حقًا متساويًا في السعادة. قد يُوصَف على نحو أكثر صحّة بأنه يفترض أن الكميات المتساوية من السعادة مرغوبة بالقدر ذاته، أكانت محسوسة من الأشخاص أنفسهم أم من أشخاص مختلفين. هذا، مع ذلك، ليس افتراضًا مسبقًا، ليس فرضية مطلوبة لدعم مبدأ المنفعة، بل هو جوهر المبدأ بذاته؛ إذ ما معنى مبدأ المنفعة إن لم يكن 'سعادة' و'مرغوب فيها' اصطلاحين مترادفين؟ إن كان ثمّة أي مبدأ سالف ضمني، لا يمكن أن يكون خلاف هذا، أن حقائق علم الحساب سارية على تقويم السعادة، كسريانها على جميع الكميات الأخرى القابلة للقياس». Utilitarianism, chap. 5, footnote to paragraph 36.

(16) Henry Maine, *Lectures on the Early History of Institutions* (London: Murray, 1897), pp. 397ff.

المستقبلية، الخاصّة بنا أو الخاصّة بأناس آخرين، سيكون ذلك لسبب آخر غير مجرّد الوجود في الزمان أو المكان فحسب؛ وإلا فإننا سنطبق مبدأ المنفعة على نحو غير صحيح. على سبيل المثال، لا بد من أن نقول: بما أن اللذائذ المتوقّعة ستكون، لأسباب متنوّعة، مرجّحة إلى حدّ ما، سيكون تحقيقها مشكوكًا فيه إلى حدّ ما. وإذا كان الأمر كذلك، فقد يُنتَقَص منها، أو تُثَمَّن وفقًا لأرجحيتها أو إمكان حدوثها المقدر؛ وهذا يطرح ما يسمى التوقع الرياضي. لكن هذه الصيغة من الانتقاص لا تعني ضمنًا تفضيلًا زمنيًا صافيًا: هذا الانتقاص مستند إلى تقديرات منطقية للشك (الاحتمالية) وليس، ببساطة، إلى حقيقة أن اللذة بعيدة (مستقبل) في الزمن.

(3) الآن، من أجل قول بضع كلمات بشأن **المقارنات البينشخصية**. من الواضح أنه من أجل الوصول إلى المقارنات البينشخصية للمنفعة، سنحتاج إلى أمرين في الأقلّ:

(أ) قياس حقيقي للمنفعة لكل فرد (جميع *n* الخاصّة بهم)، و

(ب) طريقة لبلوغ مقاييس المنفعة عند الأفراد المتمايزين، حيث يكون بوسعنا الربط والإضافة على نحو ذي معنى. باختصار، نحتاج إلى قواعد تماثل تدلنا على كيفية مقارنة لذائذ أشخاص مختلفين وتثمينها.

إن فعل (أ) فحسب غير كافٍ؛ في حال كنا قادرين على فعل (أ) و(ب) فحسب، وأن نفعل ذلك بطريقة مُرضية، سنكون كرّسنا طريقة لإجراء مقارنات بينشخصية.

بعض النقاط بشأن هذه المقاييس الحقيقية: **أولًا**، في العقيدة الكلاسيكية، كانت المقاييس الحقيقية الفردية للمنفعة مستندة إلى تقديرات الأفراد لسعادتهم التي بلغوها عبر المراقبة الذاتية والتأمّل وعبر مقارناتهم بين حالاتهم المتعدّدة من الخير: شدة وزمن حالات الوعي المقبولة وغير المقبولة الخاصّة بهم. باختصار: كان يُعتقَد أن الأفراد (أ) قادرون على تصنيف مستوياتهم المتعدّدة من الخير بطريقة متناغمة؛ كان بمقدورهم القول كذلك (ب) إن الاختلاف بين

مستويَيْ «أ» و«ب» مساوٍ (أو أكبر أو أصغر) من الاختلاف بين «ج» و«د». بناء على هذين الافتراضين، ثمّة مقياس حقيقي لكل فرد موجود فعلًا؛ وإن هذا المقياس مستقلّ عن الخيارات (التفضيلات) التي تتضمّن مجازفة أو شكًا. (ثمّة مقياس ممكن آخر مستند إلى نظرية تعود إلى إدجوورث؛ هذا المقياس مستقلّ أيضًا عن المجازفات والشك)[17]. بذلك، **لا ينبغي** خلط هذا المقياس الكلاسيكي بمقياس نيومان – مورغنشتيرن (Neumann–Morgenstern) عن المنفعة، الذي يستند إلى خيارات متناغمة بشأن سحوبات اليانصيب (مجموعات متنوّعة من بدائل مثمنة للاحتمالية). (لعل بوسعنا الاستفاضة بشأن هذا لاحقًا)[18].

ثانيًا، في تكريس قواعد التماثل، حيث يكون بوسعنا إضافة مقاييس المنفعة للأفراد المتمايزين، ليس من **الضروري** أن نكون قادرين على مقارنة المستويات (المستويات المطلقة) لخير هؤلاء الأفراد. قابلية الوحدة للمقارنة تفي بالغرض؛ قابلية المستوى للمقارنة غير ضرورية. (القابلية الكلّية للمقارنة = قابلية المستوى إضافة إلى وحدة المقارنة). وبما أننا ندفع مجموع الخير إلى أقصاه، فإن كل ما يهم هو المدى (أو عدد الوحدات) الذي يرتفع فيه الفرد أو ينخفض، من موقعه، كنتيجة لإدراك البدائل المتيسرة المتعدّدة. ليس مهمًا ما إذا كان الفرد «أ» يرتفع أو ينخفض بمعدّل n وحدة من مستوى أعلى أو أدنى من

---

(17) يقول رولز في كتاب Rawls, *A Theory of Justice*, Sec. 49, p. 282:

«ثمّة طرائق عدة لتكريس مقياس بينشخصي للمنفعة. إحداها (بالعودة في الأقلّ إلى إدجوورث) هي افتراض أن فردًا ما قادرٌ على تمييز عدد محدّد فقط من مستويات المنفعة. وإن شخصًا يقال إنه متجرد بشأن البدائل التي تنتمي إلى مستوى التفريق ذاته، والمقياس الحقيقي الذي ينتج من هذا نريد، كما يجب له أن يكون، وقابل لتحول خطي إيجابي. بغية تكريس مقياس بين الأشخاص قد يفترض المرء أن الاختلاف بين المستويات المتجاورة هو ذاته لجميع الأفراد وذاته بين جميع المستويات. وبوجود قاعدة التماثل البينشخصية هذه، ستكون الحسابات بالغة السهولة. وعند مقارنة البدائل سنشدّد على عدد المستويات بينها لكل فرد ثم للمجموع، آخذين في الاعتبار الزيادات والنواقص. يُنظر: A. K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco: Holden-Day, 1970), pp. 93f.

بشأن إدجوورث، يُنظر: Edgeworth, *Mathematical Psychics* (London: Kegan Paul, 1888), pp. 7-9, 60f (المحرّر)

(18) للاطلاع على مناقشة عن تعريف نيومان – مورغنشتيرن عن المنفعة ومشكلات المقارنات البينشخصية للمنفعة، يُنظر: Rawls, *A Theory of Justice*, sec. 49, pp. 283-284. (المحرّر)

مستوى B، بافتراض قابلية الوحدة للمقارنة. إن العرف أو السياسة أو الفعل الذي يُفضي إلى الزيادة الصافية القصوى (توازن s'+ وs'-) من الوضع الحالي سيدفع المنفعة إلى الحدّ الأقصى فوق هذه البدائل[19].

§4– القيود الفلسفية على مقياسٍ مُرْضٍ للمقارنات البينشخصية

(1) هناك تقييدان فلسفيان شديدا الأهمّية في الأقلّ على أي مجموعة مُرْضية من قواعد التماثل للمقارنات البينشخصية. وما لم تُنجَز، فلن نكون حقّقنا بعد رؤية نفعية معقولة. التقييد الأول هو أن قواعد التماثل يجب أن تكون ذات معنى ومقبولة، في آن، من وجهة النظر الأخلاقية كما تؤوّلها الصيغة المحدّدة للنفعية موضع البحث – في الحالة التي أمامنا، إنها العقيدة الكلاسيكية الصارمة. ليس كل نمط من التماثل مسموحًا به. وعلاوة على ذلك، تبدو جميع قواعد التماثل أنها تتضمّن بعض الافتراضات الأخلاقية القوية، أو في الأقلّ افتراضات ذات مقتضيات خُلُقية، ويجب أن تتوافق هذه الافتراضات المسبقة مع الرؤية موضع البحث.

(2) للتوضيح: هناك قاعدة الصفر – واحد الشهيرة. وتنص: بافتراض أننا مقاييس حقيقية فردية، وبافتراض أن هذه المقاييس مقيّدة من الأعلى ومن الأسفل، اربط هذه القيود السفلى والعليا المتماثلة مع الصفر والواحد على الترتيب. هذا يكرّس مقياسًا حقيقيًا بين شخصين، لكن هل هو مقياس نرغب فيه؟ هل يحدّد الهدف الذي نريد دفعه إلى الحدّ الأقصى (مع التسليم بالرؤية النفعية؟) فكّروا في شأن هذا في ضوء المثال المتطرّف (وغير الجاد بلا شك) التالي: يمتلك هذا المثال مزية إظهار الصعوبة بوضوح. تأملوا مجتمعًا يتكون في لحظة t_0 من n شخص وm قطة متساوية في العدد تقريبًا. (كل شخص يمتلك

---

(19) عندما يتحدّث الاقتصاديون عن «إضافة المنافع عند الهوامش» فإنهم يقصدون أمرًا مشابهًا لهذا، بل سيكون هو هذا بدقة، إذا افترضنا أن المكاسب والخسائر (المُقاسة في البضائع والخدمات) صغيرة بما يكفي، حيث تبقى المنفعة الهامشية لكل فرد ثابتة تقريبًا طوال الفاصل بأكمله من المكاسب والخسائر المُقاسة في البضائع والخدمات ...إلخ.

[شُطبت هذه الجملة من ملاحظات محاضرة رولز المكتوبة باليد. (المحرّر)].

قطته، أساسًا). مع تضمين جميع الكائنات الحساسة، اكتب: بهدف الدفع إلى الحدّ الأقصى:

$$\sum u_i = u_1 + \ldots + u_n + u_{n+1} + \ldots + u_{n+m}$$

كمية من المَنّ (manna) X تسقط كل أسبوع هكسي[20] (فترة زمنية): كيف سنوزّعها؟ الآن، القطط أسهل في جلبها قرب نقطة النعيم 1 = u)) من الناس (مع تبني قاعدة 0–1)، لنفترض، إذًا، ربما عبر الزمن، سندفع مجموع المنافع إلى الحدّ الأقصى عبر اختزال النسبة n/m، حيث يكون، في الزمن t^* (الدرجة القصوى) سيكون ثمّة بضعة أشخاص نسبيًا يجمعون المدن ويوزعونها إلى أعداد كبيرة من القطط الأقرب السعيدة بالنعمة. (أفترض أن كمية المنّ مثبتة عند X لجميع t). تفسير هذه الخلاصة هو أن القطط منتجة أشد فاعلية للمنفعة بالوحدة X، لو استخدمنا قاعدة 0–1.

هذا المثال ليس مقدّمًا كاعتراض جدي، بل لتخفيف الصعوبة بقدر كافٍ. تحديدًا، لمجرّد أننا قادرون على تكريس مقاييس بينشخصية **بعينها** لا يثبت شيئًا حتى الآن: يجب أن يحدّد هذا المقياس هدفًا ينبغي لنا دفعه إلى الحدّ الأقصى بحسب ما تقوله النظرية من وجهة نظر فلسفية، أو هدفًا يمكننا التعايش معه. لو كان للمقياس البينشخصي مقتضيات غير مقبولة، يُفترَض أن النفعي لن يجد شيئًا آخر في ذهنه. المغزى، إذًا، هو هذا: يمتلك أي مخطّط لقواعد الامتثال، كما يبدو، مقتضيات خُلُقية، (1) عبر مقتضيات المبدأ الناتج، و(ب) عبر غرس الأفكار الأخلاقية في قواعد التماثل؛ كما يمتلك مقتضيات خُلُقية حتى لو **بدا** أن المخطّط لا يتضمّن أفكارًا أو مبادئ خُلُقية. إنه يمتلك هذه المقتضيات لأنه يكرّس هدفًا ينبغي لنا دفعه إلى الحدّ الأقصى؛ حيث يكون هذا الدفع إلى الحدّ الأقصى هو الغاية الوحيدة للمؤسّسات والأفعال. علاوة على ذلك، يبدو من الواضح، أحيانًا، أن تصوّرات أخلاقية مغروسة في قواعد

(20) جون ر. هكس (John R. Hicks) (1904-1989)، اقتصادي بريطاني نال جائزة نوبل مناصفة مع كينيث آرو (Kenneth Arrow) في عام 1972. (المحرّر)

التماثل، إذ، على سبيل المثال، هل قاعدة 0-1 طريقة للقول إن الكائنات الحساسة تمتلك حقوقًا متساوية، أو (ربما أفضل) ادّعاءات متساوية لدفع الإشباع إلى أقصاه؟ وعند مقابلة هذه الحالة مع رد مِل على سبنسر: أن اللذائذ **بوصفها** سماتهم الجوهرية في الشدة والزمن (مثلًا) متساوية بصرف النظر عن الشخص الممتلك هذه اللذائذ. في المثال أعلاه، نقول ببساطة: المدى الإجمالي للذائذ البشرية (على جميع الأفراد) يساوي (عبر الاشتراط) المدى الإجمالي للذة السنورية (على جميع القطط) بصرف النظر عن التنويعات بين الأفراد البشر أو بين القطط الأفراد، أو بين القطط والبشر. ما الذي يبرّر هذا الاشتراط. لو رفضنا قاعدة 0-1 للقطط والبشر؟ ما النسبة الصحيحة؟ هل تسري قاعدة 0-1 على جميع البشر؟ هل ينبغي أن نهدف إلى لذائذ بسيطة، كما تومئ قاعدة 0-1؟[21]

(3) ثانيًا، مخطّط التماثل (للمقارنات البينشخصية) يجب ألا يتضمّن أفكارًا أو مبادئ خُلُقية تعتمد على أفكار **الحق** أو **القيمة الأخلاقية**. ويعود هذا إلى أن العقيدة الكلاسيكية تقدّم مفهوم الحق بكونها تدفع إلى الحدّ الأقصى فكرة خير بعينها محدّدة على نحو مستقلّ. (يوضح المرء ذلك عبر إعطاء أمثلة، مثل المتعيّة، السمو البشري ...إلخ).

يمكن أن نكون اعتبرنا أن قاعدة 0-1 قد تتضمّن فكرة خُلُقية بعينها، مثل الحقوق المتساوية أو المزاعم المتساوية في الإشباع (المدفوع إلى أقصاه). بالطبع، هذا ليس اعتراضًا على الرؤية التي تستخدم المبدأ الناتج؛ لكن ما نحتاج إليه لنكون واضحين حياله هو أن هذا المبدأ ما عاد المبدأ الكلاسيكي للمنفعة: إنه أمر آخر. قدمنا مبدأ للادّعاءات المتساوية لجميع الكائنات الحساسة (أو البشرية)؛ وأين وجدنا هذا؟ من اعتبارها الطريقة المثلى لدفع المنفعة إلى الحدّ الأقصى؛ إذ إننا استخدمناه في تحديد المنفعة. إذًا، إنه مبدأ أول جوهري ربما؛ إذا كان كذلك، فسيحتاج هذا، إذًا، إلى التوضيح. أخيرًا،

---

(21) للاطلاع على نقاش بشأن افتراضات القيمة التي تقدّم الأساس للمقارنات البينشخصية، يُنظر: Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 284-285. (المحرّر)

لم نُضِف المنافع؟ لمَ لا نأخذ الناتج الأعظم للمنافع، الذي يُنتج عادة تفاوتًا أقل في توزيع المنفعة؟

(4) مجدّدًا، الافتراضات الأنموذجية التي يستخدمها المؤلّفون النفعيون أغلب الأحيان قد تكون طرائق خفية لتقديم أو إضافة مبادئ أولى[22]. هذا يعتمد على كيفية استخدام هذه الافتراضات وتبريرها. إذا اتُّبِعَت بصرف النظر عن الحقائق الفعلية للسيكولوجيا الفردية، إذًا ستكون مبادئ أولى إلى هذا الحد؛ وتعني فعلًا: عامل الناس دائمًا كما لو أن هذه الافتراضات صحيحة. إذا كان كذلك، فيجب أن يُشار إلى هذه المبادئ الأولى بوضوح؛ ومرة أخرى، لن نعود أمام العقيدة الكلاسيكية الصارمة[23].

(5) أخيرًا، مثال أكثر دقة عن المشكلة ذاتها: يجب أن نكون حريصين على أن نعد بين اللذائذ أو الإشباعات حالات الوعي أو المشاعر فحسب التي تُميَّز على نحو ملائم، أي حصرًا عبر أفكار الخير والأفكار غير الأخلاقية. بذلك، إنها ليست حُجة ضد تفاوتات محدّدة، مثلًا، من وجهة نظر نفعية يستاء منها الناس؛ أو أن هذه التفاوتات تجعلهم ساخطين؛ إذ إن الاستياء والسخط من المشاعر خُلُقية: إنهما يعنيان ضمنًا أن الفرد يشدّد على تصوّر بذاته للحق والعدالة ...إلخ، ويفترض مسبقًا وجود اعتقاد أن المبادئ التي تعرف هذه

(22) يُنظر: Maine, pp. 399f.

يُنظر: A Theory of Justice, rev. ed., p. 285، حيث يقول رولز الآتي عن هذه الإحالة ذاتها: «افتراضات ماين بشأن الافتراضات النفعية الأنموذجية في محلها هنا. إنه يقترح أن أساسات هذه الافتراضات واضحة حالما ندرك أنها مجرّد قاعدة عمل للتشريع، وأن بنثام عدّها على هذا النحو. ومع التسليم بوجود مجتمع كثيف السكّان ومتجانس منطقيًا ومشرع حديث نشيط، فإن المبدأ الوحيد الذي يمكنه إرشاد التشريع على مقياس واسع هو مبدأ المنفعة. وتؤدّي ضرورة تجاهل الاختلافات بين الأشخاص، حتى الاختلافات الحقيقية، إلى قاعدة اعتبار الجميع متساوين، وإلى مسلّمات التشابه والمسلّمات الهامشية. وبالتأكيد، يجب الحُكم على تقاليد المقارنات البينشخصية في الضوء ذاته. وتؤكّد عقيدة العقد أننا، حالما ندرك هذا، ينبغي أن ندرك كذلك أن من الأفضل التخلّي عن فكرة قياس الخير وجمعه بالمطلق». (المحرّر)

(23) يُقارن: Lionel Robbins, *The Nature and Significance of Economic Science* (London: Macmillan, 1932), p. 141.

التطوّرات تُنتَهك عبر هذه التفاوتات. حُجة كهذه ليس مسموحًا بها بسبب القيود على الرؤية الكلاسيكية. وما يجب على النفعي الكلاسيكي أن يحاج به بدلًا من ذلك هو أن التفاوتات المحدّدة تسبّب قدرًا كبيرًا من الحسد والكرب، أو من الفتور والاكتئاب (لنقل، جميع الحالات البغيضة للعقل)، وأن التوازن الأعظم من السعادة يتحقّق عمومًا عبر إزالة هذه التفاوتات. وحتى لو أخذنا هذه المشاعر الأخلاقية في الاعتبار، يجب أن نثمنها حصرًا عبر شدتها وزمنها كمشاعر. هل هذا ملائم؟

(6) مثال آخر لتوضيح الطريقة التي يمكن أن تكون الأفكار الأخلاقية فيها مُتضمنةً في وظائف المنفعة الفردية هو الآتي. افترضوا أننا نُشمل متغيّرًا يمثل موافقة الأفراد، أو موقفهم تجاه التوزيع القائم للبضائع، أو حتى الإشباع (نفترض أن جميع الأفراد يعرفون ماهية هذا التوزيع). وافترضوا، من أجل هذه الغاية، أن السمة ذات الصلة من التوزيع القائمة مستندة إلى مُعامِل – جيني: يُسَرّ كل فرد أو لا يُسَرّ وفقًا لدرجة التفاوت كما يقيسها هذا المُعامل[24]. سيسرّون أكثر مع زيادة المساواة، بشتّى الأحوال، على الرغم من أن الأفراد قد يختلفون في الرغبة في المساواة. إذًا، سيبدو كل u_i أنه الآتي:

$U_i = U_i\ (X, I, G)$، حيث يدفع إلى الحدّ الأقصى $\sum U_i$ كما هو مُعرّف.

حيث X كمية موجهة من البضائع؛ I هو الدخل؛ وG هو مُعامِل جيني.

هنا، بوسعنا الافتراض أنه (للتبسيط) لدينا، لكل فرد منحنيات تجرد تشبه تلك التي في الشكل (ملاحق – 2).

---

(24) مُعامِل جيني، منسوب إلى جيني (1912)، هو مقياس للتفاوت.

«ثمّة طرائق متنوّعة لتعريف مُعامِل جيني، وإن قدرًا من التلاعب... يكشف أنه تحديدًا نصف الفارق المتوسط النسبي، الذي يُعرف بكونه المعادل الحسابي للقيم المطلقة للاختلافات بين جميع أزواج الدخول... وبلا شك، فإن أحد مواطن اللجوء إلى مُعامِل جيني، أو الفارق المتوسط النسبي يكمن في حقيقة أنه مقياس شديد المباشرة في فارق الدخل، متنبّهين إلى الاختلافات بين كل زوج من الدخول»، Amartya Sen, *On Economic Inequality* (Oxford: Oxford University Press, 1997), pp. 30-31.

يمكن هذا المخطّط أن يتلاءم مع النظرية الترتيبية أو الأصلية. ولمقصدنا هنا، لنفترض أن منحنيات التجرد تمتلك مقاييس حقيقية ذات معنى تتشابك على نحو ملائم، عبر قواعد التماثل، مع مقاييس الأفراد الآخرين (المقارنات البينشخصية صالحة).

الآن، المغزى هو: بإمكاننا المتابعة فعلًا لدفع التوازن الصافي للمنفعة إلى الحدّ الأقصى. لكن النظرية لم تعد غائية بالمعنى المطلوب:

(أ) عبر إدراج مؤشر لمُعامِل جيني، سيأخذ الأفراد التوزيع في الاعتبار. ويبدو ارتجالًا أنهم يمتلكون مبدأ أنموذجيًا من النمط الأول (مبدأ يستند إلى أنموذج التوزيع كما يُمثل عبر سمة ما محسوبة من توزيع البضائع والدخل (I's وX's).

(ب) نحتاج إلى معرفة الأساس الذي يستند إليه الأفراد في أخذ التوزيع حقيقةً في الاعتبار. هل هو حقًّا مستند إلى استجابتهم لـ G؟

(i) نزعة الخير والمزاج التعاطفي.

(ii) معتقدات خُلُقية تنبع من رؤية بشأن واجبات الخير.

(iii) معتقدات العدالة في التوزيع؛ ومن أي تصوّر بشكل أكثر تحديدًا.

(iv) رؤى بشأن استحسان المساواة العظمى للاستقرار الاجتماعي.

(v) رؤى بشأن الاستحسان العام لخفض الحسد والاكتئاب.

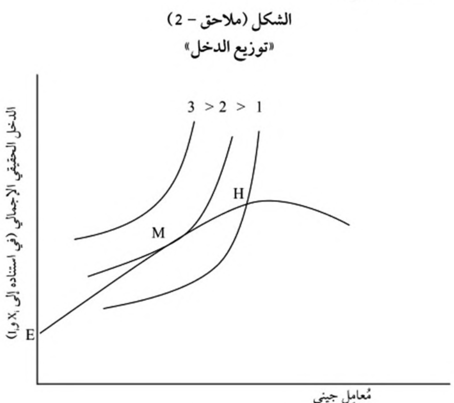
(vi) رؤى بشأن الضمان ضد الخسائر الممكنة في المستقبل للذات: المجازفة بكراهية التفاوتات العظمى، بالتالي رغبة في تكريس سياسة عمومية لتفاوت أقل.

(ج) البنود الثلاثة متناغمة مع القيود الغائية؛ بينما الثلاثة الأولى، مع الاستثناء الممكن للبند الأول (i) ليست كذلك.

انطلاقًا من وجهة نظر النظرية الأخلاقية، ما نريد معرفته ليس الأساس الذي يستند إليه الناس فعلًا في أخذ التوزيع في الاعتبار (بافتراض أن جميع الأسباب الستة أعلاه وغيرها تؤثّر في الفرد بهذا القدر أو ذاك)، بل الأساس الذي يستندون إليه في اعتقادهم أنه ينبغي لهم أخذه في الاعتبار. وما تصوّراتهم الأخلاقية في هذا السياق. بذلك، تحديدًا، ما مدى السماح الذي تقدّمه النفعية الكلاسيكية للتوزيع؟

الشكل (ملاحق – 2)

«توزيع الدخل»



منحنى EH = الناتج الأقصى (بوجود مُعامِل جيني) [أ]

إذًا H = الناتج الأقصى (على جميع مُعامِلات جيني)

إذًا M = النقطة الأكثر تفضيلًا (للفرد 1) [ب]

(أ) [ملاحظات عن الشكل (ملاحق – 2): E تمثل نقطة التداخل بين

المحور العمودي ومنحنى EH؛ M تمثل نقطة التداخل بين منحنى EH و2؛ H تمثل نقطة التداخل بين منحنى EH و1. (المحرّر)]

(ب) يُقارن: William Breit, «Income Redistribution and Efficiency Norms,» in: Hochman and Peterson, *Redistribution Through Public Choice* (1974).

§5- بعض النقاط المتعلّقة بالأعداد والسعادة القصوى ودفع المنفعة الإجمالية مقابل المنفعة المتوسطة إلى الحدّ الأقصى

(1) ترد عبارة «السعادة القصوى للعدد الأقصى» أوّل مرّة، كما يبدو، في كتاب فرانسيس هتشيسون **تحقيق بشأن الخير والشر الخُلُقيين** (1725)، المبحث الثالث، الفقرة 8. وعادة ما كانت هذه العبارة تتسبّب في ظهور خلط في ما إذا كان مبدأ المنفعة يوجهنا إلى دفع اللذة الإجمالية إلى الحدّ الأقصى، أو إلى دفع عدد من الأشخاص إلى الحدّ الأقصى، أو إلى مزيج موزون من كليهما.

العقيدة الكلاسيكية واضحة: يجب علينا دفع اللذة الإجمالية إلى الحدّ الأقصى (الباقي الصافي للذة على الألم). يجب، على المدى البعيد، تكييف الأعداد (أو حجم المجتمع) بالتوافق مع ذلك. هذا ما تقوله الرؤية الكلاسيكية. أما أن ندفع مزيجًا موزونًا من اللذة الصافية (الإجمالية) والأعداد، فهذا يمثل رؤيةً حدسية، ولا يشكّل جزءًا من العقيدة الكلاسيكية. وربما يجدر القول كذلك إن البحث المنسوب إلى نفعية بنثام من نيومان ومورغنشتيرن (في الطبعة الثانية من كتاب **نظرية الألعاب** (*Theory of Games*) (1947))، تحديدًا، أن بنثام أراد دفع أمرين إلى الحدّ الأقصى في آن، تجميع السعادة والأعداد، غير صحيح. لم يكن بنثام وإدجوورث، أو سيدجويك لينجر إلى هذه الحماقة.

(2) ثانيًا، ثمّة سؤال عما إذا كان علينا دفع المنفعة **الإجمالية** أم المنفعة **المتوسطة** إلى الحدّ الأقصى (الخير في كل نفر من أفراد المجتمع). هنا، مجدّدًا، نجد أن الرؤية الكلاسيكية واضحة: يجب علينا دفع المنفعة **الإجمالية**، لا المتوسطة، إلى الحدّ الأقصى. بالطبع، فإن الاثنتين متماثلتان على المدى القصير

عند تثبيت n (n = سكان المجتمع). لكن على المدى البعيد، لا تكون n مثبتة، فتعطي الرؤيتان الإجمالية والمتوسطة، ضمن شروط محدّدة، نتائج مختلفة لسياسة السكّان، أو، فعلًا، لأي سياسة اجتماعية ما دامت تؤثّر في عدد السكّان (على سبيل المثال، عبر التأثيرات في معدّل الولادة، معدّل الوفاة ...إلخ). وثمّة شرط حاسم ضمن الشروط التي تحدّد عدد السكّان هو المعدّل النسبي الذي تتناقص عنده المنفعة المتوسطة مع ازدياد السكّان. وإذا كانت المنفعة المتوسطة تهبط ببطءٍ كافٍ، فقد يكون الفقدان في المعدّل **دائمًا** أقل من إجمالي الأعداد القصوى، حيث يمكن أن ينقاد المرء نظريًا إلى حجم ضخم من السكّان بمنفعة شديدة الضآلة (لكل فرد، 0 < الإيجابي)؛ بدلًا من حجم سكان أقل بكثير قد يدفع المنفعة المتوسطة إلى الحدّ الأقصى. مع ذلك، ربما لن تكون النفعية مبدأ متيسرًا لسياسة السكّان في أيّ حالة من الأحوال. إذا كان الأمر كذلك، فسيكون السؤال، إذًا، كيف يمكن أن يحصل النفعي الكلاسيكي على رؤية كاملة؟

لا بد من ملاحظة أن سيدجويك واضح بشأن هاتين النقطتين. (يُنظر **مناهج**، ص 415 وما بعدها). هذا، من بين أسباب عدة، سبب قولي إنه الممثّل الأفضل للرؤية الكلاسيكية: أنه متنبّه لجميع هذه النقاط بأنواعها وهو يحلّها كل مرة بطرائق تتناغم مع تلك الرؤية. لاحظوا مجدّدًا أننا إذا قلنا إن المنفعة المتوسطة لا الإجمالية هي التي ينبغي دفعها إلى الحدّ الأقصى، فسنبدو أننا نقدم مبدأ أسمى جديدًا أو متمايزًا؛ إذ لو كانت اللذة **وحدها** هي الخير الأوحد، لبدا واضحًا أن علينا دفع مجموعها إلى الحدّ الأقصى. لمَ تهم المنفعة المتوسطة في هذه الحالة أساسًا؟

§6– ملاحظات ختامية

(1) من المهم تأكيد مغزى النقاط السابقة. لا بد من أن تعمل الملاحظات التاريخية التقديمية على إبراز الاستمرار الطويل للمدرسة النفعية؛ وهيمنتها المذهلة (في ثلاثة جوانب في الأقلّ) على مسار الفلسفة الأخلاقية (الناطقة بـ) الإنكليزية منذ الربع الأول (في الأقلّ) من القرن الثامن عشر؛ وصلتها الوثيقة

بالنظرية الاجتماعية، خصوصًا النظرية السياسية والاقتصاد. ليس ثمّة شيء آخر في أي مكان يمكنه مقاربة هذا الأنموذج من السمات.

كذلك، يجب أن ندرك، بمؤهّلات قليلة وليست كثيرة، أن النفعيين البارزين حاولوا، كردة فعل على هوبز، استنباط نظرية خُلُقية مقبولة بشأن مجتمع علماني بسمات العالم الحديث. ردة فعلهم على هوبز (على الضدّ من الردّ المسيحي الأرثوذكسي، كما عند كَدْوورث) تُبرز هذه الناحية من عملهم: إنهم يمثلون النظرية الأخلاقية السياسية الحديثة الأولى.

(2) ثانيًا، ناقشتُ أيضًا سيدجويك بوصفه آخر النفعيين الكلاسيكيين الصارمين البارزين: الثلاثي بنثام - إدجوورث - سيدجويك. طروحات سيدجويك هي الأكثر تفصيلًا؛ إنه متنبّه كليًا لأغلبية (في الأقلّ) المشكلات (إذ لم يكن جميع النفعيين المعاصرين هكذا أصلًا). ويجب على المرء التسليم بالتعقيدات الكثيرة في صوغ ما يبدو، في الوهلة الأولى، مبدأً (تصوّرًا) بسيطًا. فعلًا، تساهم البساطة الابتدائية في تسهيل رؤية التعقيد.

(3) أخيرًا، مررنا بسرعة على بعض المسائل التي تبرز في تكريس المقارنات البينشخصية للخير. كان هذا لمجرّد إبراز المشكلات، ولتبيان الصعوبات. على سبيل المثال، قاعدة 0-1 ليست، باعتقادي، مُرْضية ولو على نحو تقريبي بشأن جميع الكائنات الحساسة، على الرغم من أنها أفضل في حالة البشر. لكنها تُظهر مكمن مشكلات عميقة كثيرة. لن نستفيض في هذه المسائل بشكل أكبر الآن. مع ذلك، يجب على المرء أن يكون متنبّهًا للمشكلات.

ملحق المحاضرة الثالثة
بشأن المقارنات البينشخصية الأساسية

النقاط: النقاط الأساسية هي الآتية:

(1) نحتاج إلى أمرين لتطبيق المبدأ النفعي.

(أ) مقياس أساس لكل فرد.

(ب) قواعد تماثل ذات معنى لربط هذه المقاييس: في الأقلّ قابلية الوحدة للمقارنة.

(2) المقاييس الأصلية مقابل الترتيبية:

(أ) تحدّد الترتيبية ببساطة ترتيبًا كاملًا للأفضل والأسوأ، لكن ليس مقدار السوء أو الجودة.

(ب) تحدّد الأصلية صفرًا ووحدة وتشير إلى عدد الوحدات بين المستويات.

(ج) ليس ثمّة ميزان فريد لكن جميع الموازين في المقاييس الأصلية مرتبطة عبر التحوّل الخطّي الإيجابي (مثلًا موازين الحرارة). وفي الترتيبية، التحوّل الرتيب الإيجابي.

(3) في المقاييس الفردية الأصلية الكلاسيكية، كما عند سيدجويك، مثلًا: **مناهج**، الكتاب 3، الفصل 2:

(أ) بإمكان الأفراد تصنيف مستويات الخير عبر المراقبة الذاتية (ترتيب كامل).

(ب) بإمكان الأفراد تصنيف الاختلافات بين المستويات عبر المراقبة الذاتية (ترتيب كامل للاختلافات بين المستويات). هذان ((أ) و(ب)) يعطيان مقياسًا فرديًا أصليًا.

(ج) عبر إجراء هذه التصنيفات، لن يكون ثمّة خيارات أو قرار يتضمّن مجازفة أو شكًا، مشمولة.

(4) بشأن قواعد التماثل: إنها مطلوبة لبلوغ معايير الأفراد المتمايزين[25]:

(أ) قابلية المستويات للمقارنة تعني ربط المستويات.

---

(25) يُقارن هنا: Sen, *Collective Choice*, chaps. 7 and 7*.

(ب) قابلية الوحدات للمقارنة تعني ربط الوحدات (عدد وحدات الفرد A = 1 وحدة من الفرد B).

(ج) قابلية كاملة للمقارنة = المستوى زائدًا الوحدة. لتطبيق النفعية نحتاج إلى قابلية الوحدة للمقارنة فحسب (تُعنى النفعية بالإجماليات، لا المستويات).

(5) قاعدة الصفر - واحد كتوضيح:

(أ) إذا استنبطنا عواقب هذه القاعدة لمجتمع من الناس والقطط، فسنحصل على ما قد يُعتبَر نتائج غريبة. لكن، إذا رفضنا القاعدة القائلة بتماثل الناس - القطط، فلمَ سنفعل ذلك؟ هل لمجرّد أننا لا نريد أن نكون عبيدًا للقطط؟ وما نسبتها الصحيحة، غير الدقيقة، بل والتقريبية؟ التقريبية للغاية؟

(ب) إذا أخفقت قاعدة الصفر - واحد في أن تسري على الناس والقطط - فهل ستسري بين جميع الناس؟ لمَ لا يمكن الأسباب التي قادتنا إلى رفض قاعدة تماثل الناس - القطط أن تقودنا إلى رفضها بين أنماط مختلفة من الناس؟ وهل بإمكاننا قبول هذا المعنى الضمني، أم هل ينبغي لنا ذلك؟ مجدّدًا، ما مدى تناغم أسباب الرفض مع الرؤية النفعية الكلاسيكية؟ هل تتضمّن عقيدة عن المزايا المختلفة للذة بطريقة لا تسمح بها النفعية؟ (جون ستيوارت مِل، مثلًا، على الرغم من أن رؤيته غير واضحة).

(ج) هل تعني قاعدة 0-1 ضمنًا أن علينا رعاية لذائذ بسيطة وقابلة للإشباع بسهولة، نوعًا من السياسة الاجتماعية؟ أم حتى: أنماط بسيطة من الناس القابلين بسهولة لجعلهم سعداء بطرائق تستلزم موارد اجتماعية قليلة؟

(د) ما المبدأ الخُلُقي المُضمَر في قاعدة 0-1: هل هو ادّعاء بإشباع متساوٍ أو أقصى في ما يتعلّق بجميع الكائنات الذين يملكون قدرة على الإشباع؟

إن قاعدة 0-1 طريقة مفيدة لمجرّد إظهار مشكلة المقارنات الشخصية البينية الأصلية. وسيكون التخمين بشأن ما إذا كان أي مخطّط لقواعد الامتثال

سيبدو أنه يجسد افتراضات خُلُقية عميقة يصعب الحصول عليها من النفعية. هنا، بالذات، تبدأ صعوبة النفعية بالظهور.

المحاضرة الرابعة
ملخّص عن النفعية (1976)

(1) في المحاضرات الثلاث السابقة، كنا نناقش العقيدة النفعية الكلاسيكية كما صاغها سيدجويك في **مناهج الأخلاق**[26]. (اعتبروا هذا نفعية ب. إي. س B - E - S، على الرغم من وجود تنويعات بينهم. تعبير سيدجويك هو الأكثر اكتمالًا وتناغمًا. إنه يدفع الرؤية الكلاسيكية إلى أقصى حدودها الفلسفية).

فلنتذكر أن الرؤية النفعية الكلاسيكية تقول بوجوب الدفع إلى الحدّ الأقصى:

$$\sum\sum u_{ij} = u_{11} + u_{21} + \ldots + u_{nm}$$؛

حيث i = الأفراد وj = فترات الزمن

حيث يكون لكل u_{ij}:

(أ) يمثل العددُ الحقيقي مقياسًا أصليًا شخصيًّا بينيًّا للخير الصافي للفرد i في فترة j من الزمن؛ حيث يؤول هذا الخير الصافي **متَعيًا** بصفته المظهر الشعوري المرغوب فيه من الوعي (يُقارن **مناهج**، 1: ix؛ 2:ii؛ 3: x).

(ب) هذا المقياس الأصلي مستند إلى المراقبة الذاتية: التقويم عبر الفرد (الذي يُفترَض أنه قادر على ترتيب مستويات الخير، وكذلك ترتيب الاختلافات بين هذه المستويات: وهذا كله عبر أحكام لا تتضمّن مجازفة أو شكًا (مقارنة بالمقياس الأصلي للمنفعة الخاص بنيومان – مورغنشتيرن).

(26) الملاحظات التالية المعنونة «الانتقال من النفعية»، تشكّل المبحث الأول من محاضرة في عام 1976 عن «لوك ومبدأ العقد الاجتماعي». (المحرّر)

(ج) توصيف U_{ij}'s غائي: ليس ثمّة أفكار مطلوبة حيال الحق لتعريف المنافع.

(2) الآن، تمتلك الفكرة البدهية عن النفعية الكلاسيكية عددًا من السمات الجذابة. في الحقيقة، قد يبدو **من البدهي** أن ما ينبغي لنا فعله هو دفع الخير إلى الحدّ الأقصى؛ أو أن علينا **دائمًا** القيام بذلك الفعل الذي سيميل على الأرجح، في هذه الأوضاع، للحصول على النتائج الأمثل، مع أخذ جميع الأشياء في الاعتبار. تبدو النفعية الكلاسيكية طريقة واضحة لصوغ هذه الرؤية.

عند صوغها بهذه الطريقة، ستكون لها سمات كثيرة جديرة بالاحترام:

(أ) إنها مبدأ **واحد** يدفع التصوّر إلى الحدّ الأقصى.

(ب) بذلك، فإنها لا تحتاج إلى قواعد أولوية، في النظرية؛ إذ إن جميع قواعد العمل تقديرات، قاعدة إبهام [حس تقريبي] ...إلخ.

(ج) إنها تصوّر **عام كليًا**، يسري بتماثل على **جميع** المواضيع.

(د) لا يمتلك سوى فكرة **أساسية** واحدة - الخير؛ ومن ثم يقدم أفكارًا أخرى (الحق والقيمة الأخلاقية) عبر الفكرة الدافعة إلى الحدّ الأقصى.

(هـ) غالبًا ما بدت قابلة للتعبير باستعداد في الصيغة الرياضياتية الملائمة لاستخدام منطقي للتفاضل والتكامل، وقد استُخدم كثيرًا في الاقتصاد.

يجب على المرء أن يُبقي هذه السمات في ذهنه. ولقد حاولت عبر هذه المحاضرات، التشديد على الأفكار الحدسية المؤسّسة البسيطة التي تبدو أنها تقود تطوّرًا وتصوغ التصوّرات الأخلاقية والسياسية. وعند فهمها على هذا النحو:

> تتطوّر النفعية الكلاسيكية من فكرة **دفع الخير إلى الحدّ الأقصى**؛ وهي متلائمة أصلًا مع فكرة استخدام جميع الوسائل **لنشر** الخير الطريقة المثلى (**ترشيد الاستخدام الأمثل** للأدوات الاجتماعية والموارد).

هكذا هي بنية الرؤية الكلاسيكية:

(3) عند مناقشة هذه العقيدة، اقترحتُ أن بساطتها قد تكون خداعة:

(أ) إذ عند تعريف الحق بحد ذاته، فإن ما تكون U_{ij}'s مقياسًا له، يجب أن نكون حريصين على إبقائه عبر قيود نظرية غائية: لا يمكن أن تتضمّن U_{ij}'s تكييفًا لمشاعر **الاستياء**، أو البغض **اللامبالي** مع اللاعقلانية (سيدجويك)؛ من أجل مواقف متعلّقة بالتوزيع (مُعامِل جيني)، وما إلى ذلك.

(ب) إجراءات المقارنات البينشخصية قد تغرس بذاتها مبادئ للحق التي تحتاج إلى أن تُوصَف وتستلزم تفسيرًا: على سبيل المثال، قاعدة الصفر - واحد؛ افتراض أنموذجي آخر.

(ج) إن وجوب أن **تُجمَّع** U_{ij}'s بدلًا من مضاعفها، مثلًا، هو بحد ذاته **افتراض خُلُقي**؛ على سبيل المثال، التجميع فحسب لامبالٍ بالتوزيع.

(د) علاوة على ذلك، جميع القيود المتعدّدة (أ)، (ب)، (ج) أعلاه قد تقترح طبيعيًا، أو تفرض حتى، تصوّرًا محدّدًا عن الشخص: مثلًا، ذلك الخاص بـ شخص - محتوى (container-person) (كما عند سيدجويك).

بذلك، فإن الفكرة هي هذه: إذا أبدينا انتباهًا لما يحدث في العقيدة الكلاسيكية فسندرك أنها ليست شديدة البساطة كما تبدو في الوهلة الأولى، هذا ليس اعتراضًا بالطبع، لكنه ينبهنا إلى حقيقة أن **أي** تصوّر سياسي **منطقي** مقيّد بامتلاك بنية معقّدة، حتى لو تطوّر فعلًا من فكرة حدسية بسيطة. ومن المفترض أن نظرية العقد الاجتماعي ستُظهِر السمات ذاتها.

(4) تعقيب أخير على استخدام فكرة **وظيفة منفعة**. غالبًا ما يُستخدَم هذا الاصطلاح (في الاقتصاد وغيره) كتمثيل حسابي لتفضيلات، خيارات، قرارات ...إلخ شخص ما. على سبيل المثال، قد يستخدم المرء وظيفة منفعة لتمثيل قرارات، أو أحكام حدسية ما (*Theory of Justice*, §7)، أو يمكن استخدام هذه الوظائف لتمثيل القرارات الاجتماعية الجمعية التي يصدرها المجتمع؛ أو عبر أعضائه في اتّخاذهم خيارات عبر دستورهم.

في رأيي، من المؤسف إلى حدّ بعيد أن فكرة وظيفة المنفعة تُستخدَم بهذه الطريقة الواسعة: وسيكون من الأفضل كثيرًا فعل الآتي:

(أ) تبنّي اصطلاح آخر يكون ملائمًا لكل حالة: مثل الوظيفة الموضوعية (المتعدّدة)؛ أو وظيفة القرار الاجتماعي؛ أو وظيفة الخيار الدستوري. تجنّبوا اصطلاحات مثل «منفعة»، أو «وظائف الرفاهية» التي لها دلالات خاصة وحصرية.

(ب) إدراك أن وظائف الهدف أو القرار أو الأحكام هذه تكتفي بـ **التمثيل** أو **التوصيف** لمقاصد نظرية بعينها، وماهية قرارات فاعل ما وخياراته (قد يكون الفاعل شخصًا، شركة، تجمعًا، مجتمعًا ...إلخ) - قد لا يكون للوظيفة أي اعتبار **على الإطلاق** بشأن **كيفية** اتّخاذ القرارات من هذا الفاعل، أو ماهية مزيج المبادئ التي توظفها فعلًا. على سبيل المثال، خذوا حالة وظيفة الحُكم الحدسي.

(ج) فهم أن المشكلة من وجهة نظر النظرية الأخلاقية ليست **التمثيل** في هذا السياق، بل استيعاب تعقيد المبادئ التي تدخل وتنظّم **الأحكام** الصادرة فعلًا، أو التي ستصدر في توازن منعكس.

(د) كذلك، حسابيًّا، قد تكون وظيفة التمثيل تنص على عدم وجود معنى طبيعي يحصل فيه توصيف الفاعل بكونه **يدفع أي شيء إلى الحدّ الأقصى**. على سبيل المثال، قد تكون ثمّة اعتراضات متعدّدة؛ أو ترتيبات معجمية (لا وظائف تمثيلية مستمرّة).

(هـ) أخيرًا، لن تكون لدينا نظرية نفعية كلاسيكية، ما لم تلاحظ الوظيفة التمثيلية جميع قيود النظرية الغائية الملائمة.

لاختصار النقطة الأساسية إجمالًا:

يمكن الأحكام الأخلاقية أو السياسية لأي شخص، فرضًا، أن تُمثل عبر وظيفة حسابية محدّدة. بحسب اشتراطات هذه الوظيفة، بوسع المرء القول:

إنهم يصدرون أحكامًا كما لو أنهم يعتقدون أن على المجتمع، في كل حالة، أن يدفع هذه الوظيفة إلى الحدّ الأقصى، وينشر **العواقب الأمثل** (كما تحدّدها هذه الوظيفة).

لكن طريقة الحديث هذه **لا** تعني ضمنيًا أي تصوّر سياسي **محدّد**. سيكون السؤال إذًا: ما **شكل**، أو ما **السمات الخاصّة** لهذه الوظيفة؛ وما التصوّرات والمبادئ التي تقف خلفها في فكر الفاعلين الأحرار وأحكامهم (أفرادًا ومجتمعًا)؟



خمس محاضرات عن جوزف بتلر

المحاضرة الأولى
التكوين الخُلُقي للطبيعة البشرية

§1 – مقدّمة: حياة بتلر (1692–1752) وأعماله وأهدافه

(1) ولد جوزف بتلر في وانتدج (Wantage)، في بيركشاير، في عام 1692. كان والده مشيخيًا (Presbyterian) وأراد من ابنه أن يلتحق بالكهنوت المشيخي. ارتاد بتلر أكاديميةً انشقاقيةً معروفة في غلوسستر (انتقل لاحقًا إلى تويكسبري)، حيث قرّر، خلال هذه الفترة، اعتناق كنيسة إنكلترا. في عام 1714، في سنّ الرشد بحلول الثانية والعشرين، دخل كلية أوريَلْ في أكسفورد كطالب يدفع نفقاته مجلس العموم، ونال درجته الجامعية في الفنون في عام 1718. في العام ذاته، تم ترسيمه شمّاسًا ليترقى في السلك الكهنوتي بواسطة المطران تالبوت (Bishob Talbot) في كنيسة سانت جيمس، وستمنستر. وفي ذلك العام، كذلك، عُيّن واعظًا في رولز تشابل (Rolls Chapel)، لندن – وهو منصب احتفظ به حتى عام 1726. خلال هذه السنوات، كتب **عِظات** (*Sermons*) الذي تستند إليه سمعته في الفلسفة الأخلاقية. وقد صدر في طبعته الأولى في عام 1726. ثم تقلّد بتلر مناصب أخرى، ليصبح أخيرًا مطرانًا للكنيسة الثرية سي أُف ديرهام في عام 1750. وتوفي بعد سنتين.

إضافة إلى **عِظات**، اشتُهر بتلر بعمله الآخر **أشباه الدين** (*Analogy of Religion*)، الذي صدر بعد عشر سنوات من **عِظات**، في عام 1736. لن أستفيض

بشأن هذا العمل، لكن من المهم إبقاؤه في الذهن، لأنه يخبرنا عن قدر كبير من المعتقدات الأساسية لبتلر وإطار الأفكار الذي يمكن فهم فلسفته الأخلاقية ضمنه. إن نسيان هذه الخلفية هو، تحديدًا، نمط الخطأ في التأويل الذي أريد تجنّبه. ولا بد من أن أضيف أن **أشباه الدين** يحوي ملحقين قصيرين، الأول عن الهوية الشخصية، والآخر عبارة عن أطروحة موجزة (كما يسمّيها) في الفضيلة. وسنقرأ هذا الملحق الأخير كذلك.

(2) على الرغم من أن الواضح، من أسلوبه، أن بتلر غير مهتم بالجدال العنيف، إلا أن أعماله، مع هذا، مُصمّمة بحيث تفنّد رؤى محدّدة، تردّ على مؤلّفين من عصره. كانت أهداف بتلر، في السياق الآتي، عملية:

(أ) لم يكلّف نفسه عناء برهنة حقائق لم يُنكرها أحد. ولم يُبد اهتمامًا بإيجاد طرائق رشيقة جديدة، أو أكثر لطفًا، لتكريس الحقائق المُتلقاة.

(ب) كان يكتفي بمهاجمة ما يعتبره خطرًا، أي ما هو فاسدٌ خُلُقيًا أو ميّال إلى تقويض معتقدات وفضائل ضرورية للمجتمع البشري، أو سلامة الإيمان المسيحي. جوهريًا، بتلر مدافع بالمعنى القديم؛ مدافع عن الأخلاق والمعتقَد المنطقي. بالنسبة إليه، الفلسفة دفاع، كما هي أيضًا، بطريقة مختلفة مثيرة للاهتمام، بالنسبة إلى كانط.

(ج) يفترض بتلر دائمًا أن الأفكار التي يعتنقها بالمشاركة مع خصومه مقدّمات. وكان يسرّه التسليم بالافتراضات المشتركة والدفاع عن الخُلُقيات والمعتقد الديني المنطقي انطلاقًا من هذه الأرضية المشتركة. أسلوبه متّسم بالاحترام والاعتدال، على الرغم من وجود عبارات قوية، أحيانًا، تتعلّق بالعواقب المؤذية للآراء التي كان يهاجمها.

(3) المزاج الفلسفي لبتلر عملي بمعنى آخر كذلك: إنه يُبدي اهتمامًا ضئيلًا بالمسائل الميتافيزيقية أو الإبيستيمولوجية أو المسائل الفلسفية الأخرى لذاتها فحسب. هو يتجنّب الدقائق الفلسفية؛ إذ إن المسائل التأمّلية خارج نطاق إرادتنا. ثمّة فصلان من **أشباه الدين** يعبّر عنوانهما عن هذا الموقف: الجزء 1،

الفصل 7، «عن حُكم الربّ، باعتباره مخطّطًا أو دستورًا مستوعَبًا على نحو منقوص»، والجزء 2، الفصل 4، «عن المسيحية، باعتبارها مخطّطًا أو دستورًا مستوعَبًا على نحو منقوص».

بذلك، يقوم الهدف العملي لبتلر ببساطة على تثبيتنا في ممارساتنا الأخلاقية والدينية في الحياة اليومية. إنه ليس معنيًا بتوضيح قيم خُلُقية جديدة أو استنباط أساس جديد للقيم الأخلاقية، وعلى نحو مشابه، للممارسة الدينية. إنه محافظ، مدافع عن الخُلُقيات والمعتقَد المسيحي المنطقي. لسنا بحاجة إلى الفلسفة في الحياة العملية في المجتمع؛ لكننا بحاجة إليها، مع ذلك، عندما يُهاجَم أساس حياتنا العملية عبر وسائل فلسفية. لا بد لنا، أساسًا، أن نحارب الفلسفة بالفلسفة. بالفلسفة وحدها لو استدعى الأمر.

§2- خصوم بتلر

بإمكاننا تقسيم خصوم بتلر إلى مجموعتين كالآتي:

(1) فلاسفة خُلُقيون بأنفسهم، خصوصًا هوبز، لكن أيضًا شافتزبري وهتشيسون، من بين آخرين. مكمن اختلاف بتلر عنهم واضح من **عِظات**، حيث الإحالات صريحة. خصمه الأساس هو هوبز، والمؤلّفون الكثر المتأثّرون بهوبز، أو الذين عبروا عن رؤى مرتبطة بأفكاره، مثل ماندفيل (Mandeville). في ما يتعلّق بهوبز، من المفيد كخطة للنظر إلى تاريخ الفلسفة الحديثة أن نعتبر أنها انطلقت منه. اعتُبر هوبز في عصره التعبير عن الأكثر دراماتيكية عن الكفر الحديث، ولا عجب، عند النظر إلى التأثير الهائل لعمله، **ليفياتان**، الذي يعد ربما العمل الأعظم في الفلسفة الأخلاقية والفلسفة السياسية باللغة الإنكليزية، على الرغم من وجوب اعتبار أطروحته الأساسية خاطئة. نفهم العقائد الهوبزية بأنها تعني ضمنًا المادّية، والجبرية، والأنَوية. وقد اعتبر أنه يُنكر وجود أساسٍ منطقي للخُلُقيات - بالتالي، فالهوبزية تتضمّن الموضوعية [الأخلاقية] وتسلّم بالحساب العقلاني للمصالح بصفته النمط الوحيد للتفكير العملي أو العقلاني. يقال إن هوبز أسند الالتزام السياسي إلى علاقات السلطة، وأنكر أي أساسٍ

موضوعي أو مشترَك للأخلاق. كان الأمر متروكًا للحاكم كي يقرّر، تبعًا لمضمون قوانين المجتمع، التي تمثل، بالتالي، قناعات عمومية مفروضة بفعل احتكار الحاكم للسلطة عندما يكون الحاكم فاعلًا.

ببساطة، بتلر معني بشكل أكبر بتفنيد هذه الرؤية (كما كان كَدْوورث وكلارك، والنفعيون، شافتزبري وهتشيسون وهيوم). بتلر معني بهذا الواجب لا في تلك المواضع التي تتم فيها الإحالة إلى هوبز صراحةً (مثلًا، العظة 1: 4، الهامش) فحسب، بل إن تصوّر بتلر عن تكوين الطبيعة البشرية هو بذاته محور هذا الرد. الواضح أنه يختلف عن هوبز (كما أُوِّل) في عزو مبدأ نزعة الخير والمبدأ الأعلى للضمير إلى الطبيعة البشرية، والذي يوجهنا إلى الفضائل الأخلاقية ويحثنا على التصرّف انطلاقًا منها لذاتها.

بعيدًا من هذه الاختلافات الواضحة، ثمّة اختلاف أكثر جوهرية، تحديدًا: كان هوبز قد رسم صورة عن الطبيعة البشرية غالبًا ما تصفنا أننا غير ملائمين للمجتمع – لكوننا مدفوعين بالزهو والرغبة في المجد وإظهار الذات، بل إن عقولنا تشكّل خطرًا علينا؛ إذ تقودنا إلى التأمّل والتخيّل أن بمقدورنا فهم أشياء أكثر، وقيادة المجتمع على نحو أفضل من أي أحد آخر. قد تجعلنا عقولنا متعصّبين (استحضر هوبز وعّاظ الطوائف الدينية) وتجعل المجتمع صعب الانقياد، ما لم نعترف بكآبة بوضعنا، ونفكر بهدوء في أساس مصلحتنا الأساسية في صون ذواتنا. إن الأمر الذي اعتبره هوبز جنون الحرب الأهلية الإنكليزية يكمن خلف صورة عدم تلاؤمنا مع المجتمع هذه. هذه الفكرة عن أنفسنا، بوصفنا غير ملائمين للمجتمع، هي التي يعارضها بتلر عبر تصوّره عن التكوين الخُلُقي للطبيعة البشرية. يجب أن يصبح هذا واضحًا عند استعراضي الخطوط العريضة لهذا التكوين.

(2) المجموعة الأخرى من خصوم هوبز، على الرغم من أنهم لا يشكّلون موضوعًا مباشرًا لاهتمامنا، هي الربوبيون الإنكليز في عصره. هاجم هؤلاء المؤلّفون ضرورة الوحي ونظام الإيمان المسيحي (إذا استخدمنا اصطلاحات بتلر) في استناده إلى الوحي. آمن الربوبيون بأن اللاهوت الطبيعي كان كافيًا:

يمكن العقل إثبات وجود الربّ كخالق للعالم، وكصاحب القدرة الفائقة والسلطة العليا، ومصدر العدالة والخير. اثنان من هؤلاء المؤلّفين كانا جون تولاند (John Toland) (1670–1722) الذي ألّف **المسيحية ليست غامضة** (*Christianity not Mysterious*)؛ وماثيو تندال (Matthew Tindal)، الذي ألّف **المسيحية بقِدم الخليقة** (*Christianity as Old as the Creation*) اللذين صدرا بعد نشر **عِظات** لبتلر، في عام 1730. أعمالٌ كهذه هي التي هاجمها بتلر في **أشباه الدين** (1736).

فلنلاحظ، بالتالي، أن بتلر يقبل رؤية الربوبية كفرضية منطقية، كما طُرحت. يسلّم بتلر بوجود الرب كخالق للعالم ...إلخ، وفي كل من **عِظات** و**مقياس التمثيل**. ويجب ألا ننسى هذه الفرضيات المنطقية الخلفية عند قراءة **عِظات** وتأويله. على سبيل المثال، يبدو، عند بتلر، عدم تناغم في ما يقوله بشأن سمو الضمير وادّعاءات حبّ الذات الهادئ والعاقل. إن تحديد ما إذا كان ذلك متناغمًا هنا يعتمد على هذه الافتراضات الخلفية. وسنعود إلى هذه النقطة لاحقًا.

§3– التكوين الخُلُقي للطبيعة البشرية

يقودنا هذا إلى الموضوع الأساس لهذا اليوم. لكن دعوني، بدايةً، أطرح ملاحظة بشأن مضمون التصدير والعِظات الثلاث الأولى.

(1) أُضيف التصدير في الطبعة الثانية، وهو يقدم مسحًا للأطروحات الأساسية في **عِظات**. وتظهر الهيمنة المُعطاة لتكوين الطبيعة البشرية أن بتلر اعتبره محور عقيدته الأخلاقية. تصف العِظة الأولى هذا الدستور بتفصيل أكبر؛ وتركّز العِظة الثانية على فكرة سلطة الضمير مقابل تأثير دوافع الضمير. هذا تمييز مهم يحاول بتلر تفسيره ودعمه عبر اللجوء إلى تجربتنا الأخلاقية. وفي المحاضرة التالية، سأحاول تقويم ما يقوله هنا بتفصيل أكبر. تتناول العِظة الثالثة مسألة التعارض المحتمَل بين سلطة الضمير وحبّ الذات الهادئ والعاقل. كما يناقش بتلر هذه المسألة في التصدير: الفقرتان 29 و41، وفي العِظة 11: 20–21.

(2) لننتقل إلى فكرة تكوين للطبيعة البشرية. يعتقد بتلر أن هذه الفكرة تتضمّن سمات متعدّدة:

(أ) تمتلك الطبيعة البشرية أجزاء، أو سيكولوجيات متنوّعة، أو سلطات ومواقف فكرية.

يميّز بتلر:

• الشهوات والمشاعر والعواطف بأنماطها المتعدّدة، وهنا يجب أن نضمن الارتباطات بأشخاص وأماكن وأشياء محدّدة بما فيها الأعراف والتقاليد.

• المبدأين العامَّين والعقلانيين أو التفكّريين لنزعة الخير وحب الذات العقلاني. ثمّة شيء من الغموض في توصيف بتلر لنزعة الخير؛ يصفها أحيانًا كشعور أو هوى، وأحيانًا أخرى كمبدأ عام وتفكري. هذه ليست صعوبة أساسية، وبوسعنا توضيحها عندما نصل إلى العِظتين 11–12. أما الآن، فلنعتبر نزعة الخير مبدأً عامًا وتفكريًا (بالتالي، مبدأً ذا ترتيب أعلى).

• المبدأ الأعلى للتأمل (كما يقول بتلر أحيانًا)، لمبدأ الضمير. هذا هو مبدأ أو سلطة الحُكم الخُلُقي؛ إذ تحثنا أحكام الضمير على التصرّف انطلاقًا من الفضائل الأخلاقية – الصدق، النزاهة، العدالة، الامتنان، وما إلى ذلك، لذواتنا.

(ب) هذه هي أجزاء الطبيعة البشرية. وتستلزم فكرة وجود تكوين أن تثبت هذه الأجزاء في علاقات محدّدة. إنها منظّمة في تراتبية هرمية ومحكومة أو موجهة من مبدأ تنظيمي أعلى. عبر وضع هذا الاشتراط في الذهن، يبدو أن بتلر يصف علاقة التنظيم بأنها ذات ثلاثة مستويات: الأدنى، المشاعر والعواطف؛ والتالي، المبادئ التفكّرية العامّة والعقلانية لنزعة الخير وحبّ الذات العاقل؛ والأعلى، مبدأ التأمّل أو الضمير. بذلك، فإن فكرة وجود دستور، عند بتلر، تعني ضمنًا أنه عادةً ما يتّخذ القرار السلطوي بشأن الأحكام عندما يكون هذا القرار مطلوبًا. وإن نسب هذا الدور السلطوي والتنظيمي الأعلى للضمير يعني أن قرارات أو أحكام الضمير، عندما تُستَدعى، تحدّد أسبابًا موجبة أو حاسمة لما يجب علينا فعله. اللجوء إلى الضمير نهائي؛ إنه يحل المسألة.

(ج) يعتقد بتلر أن علينا إضافة نقطة أخرى إنْ كان يجب سريان فكرة وجود تكوين. يجب أن نحدّد الغاية التي يُوجه نحوها تكوين الطبيعة البشرية، ويمكن فهم تنظيمه عند الإحالة إليه. في التصدير: الفقرة 11، يشبه الطبيعة البشرية بالساعة. بوسعنا التحدّث عن تكوين للساعة لأن الساعة مصممة بحيث تُحدّد الوقت. يمكننا هذا المقصد من فهم سبب تنظيم أجزائها على هذا النحو. وعلى نحو مشابه، يصف بتلر تكوين الطبيعة البشرية بكونه مُكيفًا تبعًا للفضيلة: الأجزاء منظّمة على ما هي عليه - مع اعتبار مبدأ التأمّل أو الضمير سلطويًا أو عاليًا - حيث يمكن حثُّنا على التصرّف باستقامة، وفعل ما هو صحيح لذاته.

(3) في الوهلة الأولى، تبدو هذه المقارنة بين تكوين الطبيعة البشرية وتنظيم الساعة غير مُقْنعة. لسنا أدوات مصممة لتحقيق مقاصد محدّدة لمصلحة كائنات أسمى خلقتنا لغاياتها الخاصّة. لكن حالما نقول هذا، سنعلم أن بتلر لا يؤمن بذلك؛ إذ، بالنسبة إليه، ليس هناك سوى الأسمى والوحيد، هو الربّ، تحديدًا. بذلك، إننا مخلوقون من أجل مقاصد الربّ، على الرغم من أن مقاصد الربّ ونظام الحُكم، في الطبيعة والإلهام على السواء، مستوعَبة على نحو منقوص منا.

قد تبدو هذه العقيدة الدينية أقل غرابة إذا نظرنا إلى تفاصيل تكويننا الخُلُقي الخاص بنا. يمكن طرح رؤية بتلر على نحو بناء بشكل أكبر إذا قلنا هذا: تكويننا مُكيف تبعًا للفضيلة، والفضيلة، بدورها، هي تلك الصيغ من السلوك التي تكيفنا تبعًا لحيواتنا اليومية كأعضاء في المجتمع. إن مضمون الفضائل وقرارات ضمائرنا تسمح بكل من ادّعاءات المجتمع وادّعاءات الأشخاص الآخرين، علاوة على مزاعم حبّ الذات العاقل (الذي لا يتطابق مع الأنانية، بالطبع). إننا كائنات يجب أن نهتم بأنفسنا جزئيًا، بما أننا نمتلك شهوات ومشاعر وارتباطات ذات أنماط متعدّدة؛ لكن يجب، كذلك، أن نعيش في المجتمع بموجب طبيعتنا الاجتماعية، وهي نقطة يؤكّدها بتلر على نحو متكرّر. بذلك، عندما يقول بتلر إن تكويننا متكيّف مع الفضيلة، يمكن اعتبار أنه يقصد أن تكويننا متكيف مع صيغ سلوك تمكّننا من أن نكون أعضاء عقلانيين في المجتمع.

إننا قادرون على الانخراط في صيغ لحياة اجتماعية تُتيح وتمنح مجالًا لخيرنا وخير الآخرين. وعند اعتبارها على هذا النحو، سيكون بوسعنا إدراك الكيفية التي تكون فيها فكرة تكوين الطبيعة البشرية موجهة ضد هوبز. وسنرى لاحقًا كيف أن فكرة سلطة الضمير موجهة ضد شافتزبري؛ وكيف أن تصوّر بتلر لمضمون الضمير (لأحكامه) موجه ضد هتشيسون (بشأن النقطة الأخيرة، يُنظر **أطروحة الفضيلة** (*Dissertation of Virtue*)).

المحاضرة الثانية
طبيعة الضمير وسلطته

§1- مقدّمة

ناقشنا في المحاضرة السابقة التكوين الخُلُقي للطبيعة البشرية، أجزاءه أو عناصره، والعلاقات بين هذه الأجزاء - كيفية تنظيمها ضمن دستور خُلُقي عبر سمو الضمير ودوره السلطوي - أخيرًا، غاية هذا الدستور التي يصفها بتلر بأنها تكيّف طبيعتنا تبعًا للفضيلة. وقد فسرتُ تكيّف طبيعتنا تبعًا للفضيلة كالآتي: طبيعتنا مكيّفة تبعًا للفضيلة، والفضيلة بدورها هي تلك المبادئ وصيغ الأفعال والسلوك التي تكيفنا تبعًا لحيواتنا في المجتمع؛ أي التي تجعلنا ملائمين لإدارة أنفسنا كأعضاء في المجتمع معنيين، كما ينبغي لنا، بمصالحنا ومصالح الآخرين الذين نهتم بأمرهم، لكن قادرين على منح المطلوب سواء لمصالح الآخرين أم لاهتماماتهم. يجعلنا تكويننا الخُلُقي ملائمين للمجتمع عبر تمكيننا من التصرّف وفقًا للادّعاءات اللازمة لخير الجماعة وخيرنا الشخصي. وإن هذا التأكيد للتكوين الخُلُقي للطبيعة البشرية بأنه يجعلنا متلائمين مع المجتمع، وتأكيد بتلر هذا التكوين الخُلُقي، هما محور ردّ بتلر على هوبز.

(1) اليوم، سأقدم ملاحظات عدة عن رؤية بتلر المتعلّقة بطبيعة **مبدأ التأمّل** وسلطته، أو **الضمير**. كما أن من المفيد هنا الإشارة إلى ما يعتبره مضمونًا للضمير. وأعني بهذا أنماط الأفعال وصيغ السلوك، ونمط المزاج والشخصية

في طبيعتنا التي يوافق عليها الضمير. على سبيل المثال، في **أطروحة عن الفضيلة 2** (ملحق في **أشباه الدين**)، يحاج بتلر هتشيسون أن مضامين ضمائرنا ليست نفعية. هذا يعني أن قرارات ضمائرنا ليست متوافقة مع مبادئ المنفعة؛ أو كما يطرحها بتلر، «نزعة الخير، والرغبة فيها، عند أخذها منفردةً في الاعتبار» ليست هي «الفضيلة كلها والرذيلة كلها» (الفقرة 12). إنها ليست الحالة التي (عند تكييفها على نحو طفيف) «... نوافق فيها على نزع الخير لبعض الأشخاص بدلًا من الآخرين، أو لا نوافق على الجور والزيف ضمن أي اعتبار آخر، أكثر من مجرّد كونه فرطًا في توازن السعادة كان يُعتبَر أنه ميال إلى إنتاجه من الأول، وبائسًا إنتاجه من الثاني» (الفقرة 12).

ما يهم هنا هو ليس ببساطة أن بتلر يرفض النفعية كتوصيف لمضمون الضمير (كتصوّر صحيح عن الحق والفضيلة) لكن نمط الحجّة الذي يستخدمه لدعم رفضه، والتأويل الذي يعطيه للخلاصة التي يرسمها.

(2) بذلك، ثمّة تعليقان تمهيديان: أولًا، تستند حُجة بتلر ببساطة إلى اللجوء إلى أحكامنا الأخلاقية السائدة التي يفترض أن جميع الناس، أو معظمهم، يتّفقون بشأنها. الأحكام التي في ذهنه هي تلك الخاصّة بأي شخص منصف التفكير يتسم بالتجرد ويتأمل المسألة في ساعة صفاء. هنا، استخدمتُ عبارات بتلر: «منصف التفكير»، «متجرد»، «ساعة صفاء». بالطبع، فهو يسلّم بشروط متنوّعة أخرى لا أحتاج إلى الجهر بها. لنسمّ أحكامًا كهذه «أحكامًا مدروسة». يسلّم بتلر بهذه الأحكام بهذا القدر أو ذاك، أي بأنها حقائق مُسلّم بها على نحو مشترك بشأن تجربتنا الأخلاقية. تستند عقيدته الأخلاقية إلى هذا اللجوء إلى التجربة الأخلاقية، مقارنة بالوحي أو الرؤى الفلسفية العقلانية. ومع أنه يبدو متّفقًا مع عقلاني مثل كلارك، فإن حجّته تأخذ صيغة أخرى. هذه السمة من منهج بتلر انتقال متمايز. علاوة على ذلك، هو يعتبر هذه التجربة الأخلاقية لا نظير لها؛ إنه لا يفترض أن الأفكار الأخلاقية يمكن أن تتحلّل إلى أفكار غير خُلُقية (بافتراض إمكان رسم هذا الخط على نحو مستقلّ بين الأفكار بطريقة مفيدة). هنا، هو يتباين مع هوبز، وربما مع هيوم (هذا سيبقى رهن

الانتظار لنكتشفه)؛ وفي هذا الجانب، هو لا يتّفق مع كلارك والحدسيين العقلانيين.

التعليق التمهيدي الثاني على رفض بتلر للنفعية (الفقرات 12-16) هو أن العقيدة الأخلاقية، بالنسبة إليه، توصيف للدستور الخُلُقي لطبيعتنا البشرية. بتلر مُهيّأ للتفكير في الرؤية القائلة، كإمكان تأمليٍّ، إن الرب يتصرّف حصرًا انطلاقًا من مبدأ نزعة الخير. لكن هذا، بالنسبة إليه، كما أعتقد، مجرّد إمكان تأمّلي؛ ليس من مهمتنا التأمّل في هذه المسائل ما دامت خارج نطاق استيعابنا. يجب أن تكون ضمائرنا مرشدة لنا، مع التسليم بالمحل والموقع في العالم الذي دعانا إليه الربّ؛ كما أن ضميره ليس نفعيًا. هذا نعرفه، وهذا كل ما نحتاج إلى معرفته. يصر بتلر على أن سعادة العالم هي مرضاة الربّ، لا مرضاتنا: «... كما لا نعلم ما سنزمع فعله، عندما نسعى إلى نشر خير البشرية في أي حال من الأحوال، لكنها أمور يشرف عليها هو [الربّ]؛ هذا ما يحدث فعلًا في جميع الأحوال، لا بالتعارض مع الصدق والعدالة... إن مهمتنا وواجبنا هما السعي، ضمن حدود الصدق والعدالة، إلى المساهمة في طمأنينة، راحة، بل وبهجة وتسلية الكائن المماثل لنا» (الفقرة 16).

بالنسبة إلينا، مبدأ نزعة الخير موافَق عليه ضمن القيود والحدود المحدّدة من العدالة والصدق والفضائل الأخرى ذات الصلة. ولاحظوا هنا، كذلك، أن ثمّة تحولًا عظيمًا سيأتي على يد بنثام الذي سيجزم بأن سعادة العالم هي مهمتنا (هيوم لا يقول هذا، كما سنرى). اسألوا أنفسكم عن سبب حدوث هذا التحوّل، وما يكمن خلفه.

§2- سمات ملَكاتنا الأخلاقية

(1) ملَكة الضمير هذه وطبيعتنا الأخلاقية هما اللتان تجعلاننا قادرين على الحُكم الخُلُقي. وهنا، «الطبيعة الأخلاقية» (بالتعارض مع ملكتنا الأخلاقية أو ضمائرنا)، يعني بها بتلر عواطفنا الأخلاقية: التعاطف والاستياء والسخط، وما إلى ذلك؛ أو شعورنا الطبيعي بالامتنان ...إلخ. نميّز الضرر من الأذى، أساسًا،

على نحو عفوي («على نحو لا يمكن تجنّبه،» كما يقول بتلر) :Dissertation II) .par. 1)

(2) ليست قرارات الضمير بشأن المسائل العامّة، في ما يتعلّق بالأمور المحدّدة، مدعاة للشك. ثمّة معيار شامل مُسلّم به؛ إنه الذي اعتُرِف به علنًا في جميع العصور والبلدان في القوانين الأساسية لجميع الدساتير المدنية؛ تحديدًا، العدالة والصدق وأخذ الصالح العام في الاعتبار. وليس ثمّة مشكلة تتعلّق بالافتقار في الشمول (الفقرة 1).

(3) من الواضح أننا نمتلك ملَكة ضمير مماثلة. بعض سماتها هي:

(أ) موضوعها – ما تحكم وتوافق عليه – هو تلك الأفعال والمبادئ العملية الفاعلة التي تحدّد شخصياتنا، عند تثبيتها وتمكينها دواخلنا (الفقرة 2).

(ب) بذلك، فإن موضوعها هو الأفعال – في تمايزها من الحوادث – حيث تتضمّن فكرة الفعل فكرةً عن شخص يفعل شيئًا بإرادة وتصميم، بما فيها تصميم نية إحداث العواقب هذه أو تلك (الفقرة 2).

(ج) بالافتراض، كذلك، أن أفعالًا كهذه، كموضوع لهذه الملَكة، هي ضمن سلطتنا، أكان ذلك في ما نفعله، أو في ما نخفق في فعله (الفقرة 2).

(د) مثل هذا الفعل و هذا السلوك هو الموضوع الطبيعي للملَكة الأخلاقية، بما أن الحقيقة أو الزيف التأمّلي هو الموضوع الطبيعي للعقل التأمّلي (الفقرة 2).

(4) ما تبقى من **الأطروحة** هو اللجوء إلى التجربة الأخلاقية لإظهار جوانب مضمون الضمير. (هنا، يُنظر العبارة في نهاية الفقرة 1، ص 53: «أما بشأن هذه المشاعر الداخلية بذاتها؛ باعتبار أنها حقيقية، وأن الإنسان يمتلك عواطف ومشاعر بطبيعته، لا يمكن أن يكون موضع تساؤل أكثر من كونه ممتلكًا أحاسيس خارجية». يُنظر كذلك العظة 2، نهاية الفقرة 1) على سبيل المثال:

(أ) تترافق ملكاتنا الأخلاقية مع أفعال الخير والشر الأخلاقية للجزاء الجيد أو السيئ؛ هذا الترافق طبيعي (جزء من دستورنا) وليس صنعيًا أو عارضًا (الفقرة 3).

(ب) توافق ملَكاتنا الأخلاقية على التعقل كفضيلة ولا توافق على الحماقة كرذيلة (يُقارن الفقرتان 6-7).

(ج) لا توافق ملكاتنا الأخلاقية على نزعة الخير بوصفها مجمل الفضيلة. هنا يطرح بتلر نقدًا لهتشيسون (الفقرات 8-10).

(5) فلنتذكّر، في التصدير والعِظة 1، أن دور مبدأ التأمّل أو الضمير أعلى وتنظيمي. وتتمثّل مهمته في الإدارة والحُكم. في العِظة 1، توصيف بتلر موجز، وموجود في الفقرتين 8-9. في الفقرة 8، يعرف الضمير ويهتم ببرهنة وجوده عبر توصيف أمرين سيكون من العبث إنكار أننا نوافق على أحدهما ولا نوافق على الآخر عندما نتأمّل بهدوء.

§3- مخطّط حجج بتلر بخصوص سلطة الضمير: العِظة 2

(الإحالات: التصدير: الفقرات 24-30، خصوصًا 26-28؛ العِظة 1: الفقرتان 8-9).

(1) تكويننا ككائنات وتكيّفه تبعًا لغايات محدّدة هو سبب للاعتقاد أن مُنشئ طبيعتنا كرّسها لهذه الغايات. لاحظوا افتراضات بتلر المشتركة مع الربوبيين: يُنظر كذلك الفقرة 3: السطور 9-11 (الفقرة 1).

(2) الاعتراض الذي يجب مقاومته: مع التسليم بأن ثمّة ملَكة هي الملَكة الأخلاقية، لمَ تكون سلطوية؟ لمَ لا نقول: لندع كلًّا يتبع طبيعته، بذا سيوجهنا الضمير في حال كان أقوى فحسب؟ ما الدلالة التي تشير إلى أن مُنشئ طبيعتنا قد كرّسها لغرض آخر؟ (الفقرة 5).

(3) يفترض الاعتراض عدم وجود تمييز بين انتهاك العدالة من أجل لذة حالية، والتصرّف بعدل عندما لا يكون ثمّة إغراء بالقيام بالأمر المعاكس. كلاهما يتبع طبيعتنا بالقدر ذاته. لكن، إذا كان هذا صحيحًا:

(أ) فكرة الانحراف عن طبيعتنا ستكون سخيفة.

(ب) إذًا، ما يقوله بولس بشأن كوننا قانونًا على أنفسنا سيكون خاطئًا.

(ج) بما أن اتباع الطبيعة كأمر لن يكون ذا طائل.

إذًا، الاعتراض يرفض ما يقوله بولس، على الرغم من أنه يبدو مُتيحًا له. تُظهر اللغة أن اتباع الطبيعة لا يعني التصرّف كما نشاء (الفقرة 6).

(4) نحتاج إلى تفسير ما يعنيه القول: كل إنسان هو، طبيعيًا، قانون على نفسه، وقد يجد داخل ذاته قيمة الحق والالتزام باتباعه (الفقرة 6).

(5) ثمّة إحساسان بالطبيعة ليسا ذوَي صلة (الفقرات 7–9).

(6) الإحساس الثالث خاص ببولس، ويفسّر الإحساس الذي يكون فيه الإنسان قانونًا على نفسه. الحجّة هي هذه (كلها مستنبطَة من الفقرتين 10 و11):

• أهواؤنا ومشاعرنا بشأن الصالح العام والصالح الشخصي تتعارض.

• هذه العواطف والمشاعر طبيعية وخيرة بذاتها، لكن ليس ثمّة طريقة لإدراك مدى عمق كل نمطٍ منتمٍ إلينا بالطبيعة.

• لا يمكن أيًّا من هذه العواطف والمشاعر أن يكون قانونًا بالنسبة إلينا.

• لكن ثمّة مبدأ أعلى للضمير يرسّخ نفسه ويوافق أو لا يوافق.

• تجعلنا هذه الملَكة قانونًا على أنفسنا.

• إنها ليست مبدأ نابعًا من القلب لتنظيم أنفسنا عبر درجة تأثيره، بل إنها ملَكة مختلفة في النمط والمرتبة عن جميع العناصر الأخرى لطبيعتنا، وتكرّس سلطتها الخاصّة.

• مع ذلك، ذلك مبدأ يؤثّر فينا فعلًا ويحثنا على الامتثال لإملاءاته.

(7) المثال التوضيحي الذي يستخدمه بتلر (حيوان اصطِيدَ بطعم) سيكون، في حالة الإنسان، فعلًا غير متناسب مع طبيعتنا، بالتالي سيكون غير طبيعي

(الفقرة 13). هذا الفعل غير طبيعي ليس لكونه يتضمّن الوقوف في وجه حبّ الذات بصفته محض طبيعي، بما أن الأمر ذاته يسري على كبت الهوى من أجل حبّ الذات (لكونه طبيعيًا، فحسب) (الفقرة 15).

(8) لا بد من وجود تمييز آخر: تحديدًا، أن مبدأ حبّ الذات أسمى من العواطف. أن نتصرّف انطلاقًا من طبيعتنا، لا بد لحبّ الذات من أن يحكم. هذا يعطي مثالًا عن مبدأ أسمى من دون استدعاء الضمير (الفقرة 16).

(9) على نحو مشابه، الضمير أسمى من العواطف التي تسعى مباشرة إلى المواضيع من دون تمييز الوسائل الضرورية لبلوغها. عندما تُلحِق هذه الوسائل الأذى بالآخرين، لا يوافق الضمير، وتجب إطاعته. هنا، يُترَك حبّ الذات من دون اعتبار، الضمير أعلى من دون اعتبار للتأثير (الفقرة 17).

(10) بذلك، نحصل على تمييز القدرة (power) من السلطة (authority)، وتسري هنا ليس على القانون المدني ودستور المجتمع، بل على مبادئ الطبيعة البشرية. وتبعًا لطبيعته ودوره، الضمير أعلى على نحو جلي؛ إنه يتضمّن إصدار الأحكام، الإدارة والإشراف. ويمتلك الضمير هذه السلطة والدور، بصرف النظر عن مدى تكرار تمرّدنا ضده (الفقرتان 18 و19).

(11) يطرح بتلر حجّة ثانية (الفقرات 20–22). فلنفترض الأمر المعاكس. تُعرف قيود أو حدود سلوكنا، إذًا، عبر قدرتنا الطبيعية من جهة، أو في عدم سعينا إلى الضرر بحد ذاته أو الضرر بالآخرين. ينتج هذا من الافتراض أن قوتها النسبية فحسب هي التي تشكّل الاختلاف بين مبادئ الطبيعة البشرية. لكن الحدود المذكورة أعلاه تجعلنا لامبالين خُلُقيًا بين قتل الأب وواجب البنوة، على سبيل المثال، لكن هذا ضرب من العبث.

مبادئ هذه الحجّة هي:

(1) الطريقة التي تعمل فيها طبيعتنا وتنتظم وتشير إلى مراد الربّ بشأن الكيفية التي ينبغي لنا فيها حُكم أنفسنا.

(2) من أجل هذه المعرفة عن طبيعتنا، يكون اللجوء إلى التجربة

الأخلاقية؛ على سبيل المثال، الكيفية التي تؤثّر فيها مشاعر العار فينا ...إلخ؛ وفي ما يتعلّق بملَكة الضمير.

(3) يفترض بتلر حجّة عن أحكام الضمير. ما حجّة بتلر بشأن سلطة الضمير وسموه؟

أ – الصيغة الأولى:

(1) جبلنا الربُّ ككائنات منطقية وعقلانية قادرة على فرض قوانين على نفسها.

(2) تحتاج كائنات كهذه إلى مبدأ أو ملَكة حاكمة إنْ كانت تمتلك، كما نمتلك، عواطف ومشاعر وشهوات كثيرة، وتنافس مشاعر أكثر عمومية كنزعة الخير وحبّ الذات.

(3) لا يمكن أيًّا من هذه المبادئ والعواطف ...إلخ أن يقدّم لنا مثل هذا المبدأ الحاكم.

(4) يدّعي الضمير السمو والسلطة كمبدأ أو كملَكة:

(أ) أولًا، عبر موافقته أو عدم موافقته، والاتّفاق في المضمون المشترك المتعلّق به بين الأشخاص.

(ب) ثانيًا، عبر حقيقة أننا نختبر أنفسنا بأننا مُدانون ذاتيًا إذا انتهكنا الضمير.

(ج) لا يملك أي مبدأ أو هوى آخر هذه السمات: لن ينتهكنا آخر غيره إذا انتهكناه.

(5) استخدام اللغة يدعم ادّعاءات الضمير.

(6) يتضح بقوة في هوى الاستياء أن الضمير أعلى وسلطوي.

ب – الصيغة الأخرى:

(1) فلنراجع الفرضية الأولى أعلاه عبر مجرّد افتراض أننا قادرون على أن نكون قوانين على أنفسنا. (فلندع جانبًا الخلفية اللاهوتية).

(2) ثم فلنتابع طريقنا كما في السابق بدرجة كبيرة.

§4- ملخّص حجّة بتلر بشأن سلطة الضمير

(1) كنا قد أشرنا إلى حجّة بتلر بشأن سلطة الضمير، كما يقدمها في العِظة 1، المكرّسة كليًا لهذه المسألة، وذكرنا نقاطًا يطرحها في مواضع أخرى (خصوصًا في التصدير، الفقرات 24-30، والعِظة 1: 8-9). لنسأل الآن عن ماهية الحجّة، أو ما إذا كانت فعليًّا، عند تناولها بصرامة، حجّة أساسًا. ما سأقوله هو، في أفضل الأحوال، تأويل لحجّة بتلر أو طرحه. من الواضح أنه لا يحاول دعم قضية صارمة لرؤيته.

يسلّم بتلر، كما أعتقد، بما سمّيته الافتراض الربوبي الذي يعني ضمنًا أن الربّ هو مُنشئ طبيعتنا، وأن تصميم طبيعتنا يمنح أسبابًا للإيمان بما أراد الربّ من طبيعتنا أن تكون عليه وكيفية تفاعل عناصرها المتعدّدة في ما بينها. ويفترض بتلر كذلك أننا، ككائنات منطقية وعقلانية، قادرون على أن نكون قوانين على أنفسنا وإنجاز دور في حياة المجتمع. ومن خلال التصنيف «عقلاني»، أضمن ما يعنيه بتلر بـ «منصف التفكير». المراد بالـ «العقلاني» والمنصف فكرتان مختلفتان عن العقلانية، إذ إن هذه الفكرة الأخيرة تملك، تقريبًا، معنى تبني الوسائل الأكثر نجاعة إلى غايات محدّدة، أو تطويع غايات محدّدة في ما بينها عندما تتعارض تلك الغايات ولا يمكن تحقيقها على نحو مشترك[1].

(2) إذا كنا قادرين على أن نكون قوانين على أنفسنا، فلا بد لطبيعتنا من أن تمتلك ما يدعوه بتلر دستورًا خُلُقيًّا مُكيفًا تبعًا لهدف محدّد وقادر على حُكم نفسه. مسألة سلطة الضمير، أو الافتقار إلى أي سلطة مماثلة، ستُسَوَّى عبر النظر إلى تجربتنا الأخلاقية لنرى ما إذا كنا سنجد أي عنصر سلطوي ملائم يمكنه أن يحكم طبيعتنا ويوجه سلوكنا ويكيفه تبعًا لحيواتنا في المجتمع.

بالتأكيد، مع التسليم بالعناصر الكثيرة في طبيعتنا، فإننا بحاجة إلى مبدأ حاكم أو تنظيمي. نمتلك شهوات ومشاعر وعواطف ذات أنماط متعدّدة، بعضها معنيّ مباشرة بأشخاص آخرين، وبعضها معنيّ أكثر مباشرة بأنفسنا. تركّز

(1) يُنظر المحاضرات عن هوبز بشأن تمييز المعقول من العقلاني.

هذه الشهوات والمشاعر والعواطف على وسائل لغايات محدّدة – أوضاع أو ما إلى ذلك – ولا تأخذ في الاعتبار، بذاتها، التأثيرات الأوسع في أشخاص آخرين عمومًا. ومنابع السلوك هذه، لنقل، مُركز عليها على نحو ضيّق، أكان التركيز على أشخاص آخرين أو على أنفسنا. لا يمكن أيًا من منابع السلوك هذه أن يقدّم مبدأً حاكمًا أو تنظيميًا. إنها تنبع من طبيعة الشهوات والمشاعر والعواطف. ولا تجسّد مبدأً منطقيًا أو عقلانيًا يكون فيه الحكم الذاتي أو التنظيم الذاتي ممكنًا. يبيّن بتلر هذا عبر مثال الحيوان المنجذب إلى فخ الطعم عبر توقّع إشباع جوعه. عندما نتصرّف بطريقة مشابهة، على التعارض من المشاعر لأنفسنا المعبر عنها عبر مبدأ حب الذات العقلاني، سنتصرّف حينئذٍ على نحو خاطئ كذلك. يستخدم بتلر هذا المثال للتعبير عن هذه الفكرة العامّة للسمو: الفكرة المتعلّقة بإمكان أن يكون مبدأ واحد في طبيعتنا السيطرة – وهو يمتلك سلطةً بدلًا من مجرّد تأثير – على العناصر الأخرى في طبيعتنا.

(3) كذلك، أعتقد أن بتلر يؤكّد أن حب الذات العقلاني ليس هو المبدأ السلطوي في طبيعتنا، على الرغم من أنه قلق بشأن التأكيد، في المدى البعيد في الأقلّ، وبالتسليم بالحُكم الخُلُقي للربّ، على عدم وجود تضارب جوهري بين سلطة الضمير وحب الذات العقلاني. وسأؤجّل الحديث عن رؤيته بشأن التضارب الظاهري إلى وقت لاحق. لكن، من السهل إدراك أن حب الذات العقلاني، على الرغم من أنه شعور عام بمعنى تنظيمه للشهوات والمشاعر والعواطف المحدّدة، هو شعور لأنفسنا. موضوع حب الذات العقلاني منحازٌ دائمًا: إنه يُعنى بخير شخص واحد فقط من بين كثيرين. بذا، لا يمكنه تقديم مبدأ ملائم كي نكون قانونًا ملائمًا على أنفسنا كأعضاء في المجتمع.

يسري الأمر ذاته على نزعة الخير: غالبًا ما تكون نزعة الخير شعورًا عامًا (مثل حبّ الذات) لكونه ينظّم المشاعر المحدّدة بشأن خير الآخرين. هذا ما تكون عليه الحال عندما تأخذ نزعة الخير صيغة الروح العمومية، أو حب البلاد (الوطنية)، وما إلى ذلك. لكن، بينما يكون الأشخاص المعنيون بحب الذات العقلاني حسني التحديد دائمًا – تحديدًا الشخص الذي يُدفَع عبر حبّ

الذات - فإن الأشخاص المعنيين بنزعة الخير يتحوّلون، ويتنوّعون، ويتضاربون في جميع أنماط الطرائق من شخص إلى آخر. يقترح تشارلي دمبر برود (C. D. Broad) أن بتلر يعني بنزعة الخير مبدأ المنفعة: دفع سعادة المجتمع إلى الحدّ الأقصى. لكن هذا لا يوجد في النصوص، بل متعارضٌ معها فعلًا. الخلاصة، إذًا، لا حبّ الذات ولا نزعة الخير، عامّين كانا أم محدّدين، يمكنهما أن يقدّما المبدأ السلطوي المطلوب، حيث يكون بوسعنا أن نكوِّن قوانين على أنفسنا.

(4) بالطبع، قد لا يكون ثمّة مبدأ كهذا؛ على الرغم من أن بتلر لا يفكّر في هذه الاحتمالية. القول إننا مخلوقون على صورة الربّ يعني أن ثمّة مبدأ كهذا في طبيعتنا. يؤمن بتلر بأن تجربتنا الأخلاقية شهادة كافية على أن هذا المبدأ يجب إيجاده في الضمير.

أولًا، إنه واضح في حقيقة أن كل شخص منصف التفكير (طبيعي)، عندما يكون متجردًا أو قادرًا على تأمل المسألة في ساعة صفاء، يوافق على بعض أنماط أفعال دون أخرى. يسلّم الناس ويحكمون أن عليهم فعل أشياء بعينها دون أخرى؛ وأن هذه الأحكام حاسمة ومُلزِمة لهم. من هذه الأحكام، ليس ثمّة لجوء آخر: إنها تحدّد الأسباب الموجبة للكيفية التي يجب أن نتصرّف فيها. علاوة على ذلك، فإن الطبيعة الحاسمة والمُلزِمة لهذه الأحكام لا تعتمد على تأثيرهم المسيطر والفاعل في شخصياتنا ومنابع سلوكنا. بذلك، تكون هذه الأحكام تسلطية: تحدّد هذه السمات جميعها معًا ماهية السلطة، بالتعارض مع التأثير.

ثانيًا، من المهم أن يتّفق الأشخاص عمومًا على ماهية موافقاتهم واختلافاتهم. أو كي نستعير المصطلح الذي استخدم سابقًا، فإن محتوى سلطة الضمير هو نفسه إلى هذا الحد أو ذاك في العصور كلها وفي البلدان كلها. هذا يسمح لسلطة الضمير (التي تفرض عليهم، كما يحصل دائمًا، الشروط المطلوبة لاتّخاذ أحكام معتبرة) بأن توفر مبدأً سلطويًا مهيمنًا، حيث يمكننا أن نكون نحن القانون على ذواتنا بوصفنا أعضاء في المجتمع. بكلمة أوضح، إذا تضارب ضمير كل واحد منا مع ضمير كل واحد من الآخرين، فإن الشروط الضرورية تصبح مفقودة.

ثالثًا، يطرح بتلر الملاحظة الأخرى أننا حين نتصرّف ضد ضمائرنا، سندين أنفسنا أمام أنفسنا، حيث نجلب لأنفسنا كراهية الذات. أعتقد أنه يقصد القول إنه ليس ثمّة عنصر آخر في طبيعتنا يمتلك هذه السمة. قد نرفض اضطرارنا إلى التضحية بالذات بأنماطها المتعدّدة؛ لكن إذا بقيت لازمة منطقيًا فلن نواجه إدانة الذات في الأقلّ. لكن، حتى لو كان علينا، في بعض الحالات، التضحية بمصالح الآخرين في حالات صعبة محدّدة (على سبيل المثال، عندما يجب على شخص ما أن يخسر، وكان علينا اتّخاذ قرار حكيم أساسًا)، يجب أن نكون مشوشين بصوارف وأفعال مماثلة، وغالبًا ما نكون مشوشين بدرجة كبيرة بشأن فعل أفضل ما في وسعنا. لا نحتاج إلى إدانة أنفسنا وكراهيتها بسبب هذا، بافتراض أن القرار والفعل المُتخذ هما المنطقيان في تلك الأوضاع، وأن هذه الأوضاع لم تكن من صنعنا أو مسؤوليتنا. إن هذه السمة المحدّدة للضمير، إذا كانت خاصة بالفعل، فهي إحدى سمات تجربتنا الأخلاقية التي يلجأ إليها بتلر لتأكيد سلطة الضمير.

رابعًا وأخيرًا، يربط بتلر سلطة الضمير وإدانة الذات التي نشعر بها عندما نتصرّف بما يتعارض معه في العواطف الأخلاقية، كما مثلًا، مع مشاعرنا الخاصّة بالاستياء والسخط، وما شابه ذلك. يقول في العِظة 8: 18 (ص 148–149): «لمَ يجب على البشر أن يتنازعوا بشأن حقيقة الفضيلة، وما إذا كانت مؤسّسة على طبيعة الأشياء، والتي هي، مع ذلك، ليست موضع تساؤل؛ لكن، لمَ ينبغي أن يكون هذا، كما أقول، موضع نزاع، ما دام كل إنسان يحمل هذا الهوى داخله، الذي يبيّن له أن قواعد العدالة والإنصاف ستكون هي المرشد لأفعاله؟ بما أن كل إنسان يشعر طبيعيًا بسخط أمام حالات الشر والانحطاط، لذا سيعجز عن اقتراف الأمر ذاته من دون إدانة لذاته». بذلك، إذا عممنا (أو جعلناه شاملًا، إن استخدمنا اصطلاحًا معاصرًا) المبدأ المُضمَر في العواطف الأخلاقية للاستياء والسخط، فسيتبيّن أن هذه المبادئ هي ما يسمّيها بتلر «قواعد العدالة والإنصاف». وهذه القواعد ليست مجرّد قواعد عقل لكنه يعتبرها محسوسة بقوة، كما تُظهرها العواطف الأخلاقية. كما أن سبب إدانة أنفسنا عندما نخالف ضمائرنا هو أننا نقوم بأمور نكرهها عند الآخرين، وتثير استياءنا وسخطنا.

(5) لجميع هذه الأسباب، إذًا، يعتبر بتلر قرارات الضمير سلطوية علينا بمعزل عن تأثيرها. وهذا التمييز بين السلطة والتأثير عظيم الأهمّية، لذا حاولت إعطاءه توصيفًا واحدًا ممكنًا. كنقطة أخيرة، أؤمن بأن بتلر يفترض أن تجربتنا الأخلاقية منفردة (وهو يتّفق في هذا مع كلارك والحدسيين). وهذا يعني تقريبًا أن مفاهيم الموافقة والاعتراض الأخلاقي، والحسّ بـ «الواجب» في إطار قانون على أنفسنا، ومفاهيم الاستياء والسخط كمشاعر موجهة إلى الأذى مقابل الضرر (بالأمور الخاطئة)، مستندة إلى مفهوم أو أكثر من المفاهيم الأخلاقية البدائية، وهي ليست قابلة للتعريف على نحو أكبر تبعًا للأفكار غير الأخلاقية. إلى أي مدى يعتمد توصيف بتلر بشأن سلطة الضمير على افتراضاته الربوبية التي لم أتأملها، ولن أفعل ذلك هنا؟ أفترض، مع ذلك، أن معظم توصيفه يمكن إبقاؤه سليمًا، في الأقلّ إذا سلمنا باعتباره التجربة الأخلاقية المتفردة.

المحاضرة الثالثة
اقتصاد العواطف

§1– مقدّمة

آمل أن أناقش اليوم ما سميته اقتصاد العواطف كما يتبدى من خلال ما يقوله بتلر بشأن الشفقة في العِظات 5–7، وبشأن الاستياء وغفران الأذية في العِظتين 8 و9. لكن سأطرح بدايةً تعليقين موجزين.

(1) أود مرة أخرى تأكيد تشديد بتلر على الشخصية الاجتماعية للطبيعة البشرية. في الحقيقة، هذا هو المبحث الأساس للعِظة 1. تذكّروا أن نص هذه العِظة هو 12: 4–5: «إذ بما أن لدينا أعضاء كثيرة في جسد واحد، وجميع الأعضاء لا تمتلك المكانة ذاتها: إذًا نحن، لكوننا كثيرين، جسد واحد في المسيح، وكل شخص هو عضو بالنسبة إلى شخص آخر». يتمنى بتلر ملء **أشباه الدين** الذي يقترحه بولس هنا بين أجزاء أجسادنا وكيفية تشكيلها جسدًا واحدًا من جهة، وكيف أننا، كأشخاص منفصلين كثيرين، نشكل مجتمعًا

بالتعارض مع تجمع محض للأفراد. توصيف التكوين الخُلُقي (مقابل الفيزيائي) للطبيعة البشرية مصمم لإظهار كيف «أننا مخلوقون للمجتمع ولفعل الخير لأمثالنا من الكائنات» علاوة على أننا «موجهون، حيث نعتني بحيواتنا وصحتنا وخيرنا الشخصي» (العِظة 1: 3، ص 35). (تذكّروا هنا أن اصطلاح «خُلُقي» في القرن الثامن عشر كان له استخدام أوسع مقارنة باليوم، وغالبًا ما كان يعني «سيكولوجي،» وهو المعنى الضمني الذي يريده بتلر في بحثه بشأن «التكوين الخُلُقي للطبيعة البشرية»). وحالما يُوصَف هذا الدستور، يلخّص بتلر مبحث الطبيعة الاجتماعية للبشر مع تكرار العبارة المقتَبسة توًا (1: 9، ص 44)، وفي الفقرة الأولى والرائعة 1: 10 (ص 44 وما بعدها). الجملة الثانية من هذه الفقرة هي: «البشر بالطبيعة متّحدون على نحو وثيق، ثمّة تماثل بين الأحاسيس الداخلية لإنسان وتلك الخاصّة بآخر، حيث يجب تجنّب الخزي بصفته مطروحًا كما لو أنه، بقدر كبير، ألمٌ جسدي، وأن يكون موضوع الإجلال والحب مرغوبًا فيه بقدر أي بضاعة خارجية». عليكم قراءة الفقرة بأكملها هنا[2]. وهنا، بالطبع، يشدّد بتلر على مبحث مسيحي قديم، لا

(2) العِظة1، الفقرة 10، يقول الآتي، بكليته:

«وانطلاقًا من هذه المراجعة الكلّية، يجب أن يُعطى مخطّط مختلف للطبيعة البشرية التي غالبًا ما يتم تقديمنا انطلاقًا منها. البشر، بالطبيعة، متحدون على نحو وثيق، وثمّة تماثل بين الأحاسيس الداخلية لإنسان، وتلك الخاصّة بآخر، حيث يجب تجنّب الخزي بصفته مطروحًا كما لو أنه، بقدر كبير، ألمٌ جسدي، وأن يكون موضوع الإجلال والحب مرغوبًا فيه بقدر أي بضاعة خارجية: وفي حالات محدّدة كثيرة، يُحَثّ الناس على فعل الخير للآخرين، بصفته الغاية التي تميل إليها مشاعرهم، وتتكرّس فيها؛ ويتبيّن أنهم يجدون إشباعًا ومتعة حقيقيّين في هذا المسار من السلوك. ثمّة مبدأ طبيعي لانجذاب إنسان إلى آخر، لكونهما وطآ قطعة الأرض ذاتها، وتنفسا في الهواء ذاته، ولعلهما ولدا كذلك في المقاطعة المصطنعة ذاتها، أو القسم ذاته، يصبح هو المناسبة للتعاقد على ما هو معروف ومألوف سنوات كثيرة لاحقة؛ إذ إن أي شيء قد يخدم الغاية. بذلك، يُسعَى إلى العلاقات، الصورية فحسب، واختراعها، لا عبر الحُكام، بل عبر الطبقة الأدنى من الناس؛ التي تُعتبر كافية لربط البشرية ببعضها بعضًا في أخويات وتشاركيات صغيرة: روابط ضعيفة فعلًا، قد تقدّم تمويلًا يكفي للسخرية، إذا أُخِذَت في الاعتبار على نحو عبثي بوصفها المبادئ الحقيقية لذلك الاتّحاد؛ لكن، في الحقيقة، المصادفات فحسب، كأي شيء يمكن أن يكون من أي شيء، هي التي تحملنا طبيعتنا فوقها وفقًا لميول الانحياز السابقة؛ حيث تكون المصادفات، بالتالي، لا شيء على الإطلاق، لو لم يوجد هذا الموقف المسبق والانحياز من الطبيعة. البشر جسد واحد على نحو كبير، حيث يحسون، في ما بينهم، بطريقة متفردة، العار، الخطر المفاجئ، =

ضد عقيدة هوبز المتعلّقة بكون الإنسان غير ملائم للمجتمع فحسب، بل ضد صيغ متعدّدة من الفردانية على نحو أكثر عمومية. أذكر هذه النقاط الواضحة فحسب، بحيث لا نضيعها.

(2) في الاقتباس أعلاه من 1: 10، نجد أن بتلر يجد إشارات إلى طبيعتنا في العواطف، كما في الخوف من الخزي والرغبة في الإجلال، على سبيل المثال. سنناقش اليوم الشفقة والاستياء كعاطفتين مهمّتين على نحو خاص، في اعتقاد بتلر، لدستورنا الخُلُقي ككل. يقوي الشفقة ويدعم قدرتنا على اتباع إملاءات الضمير ومزاعم نزعة الخير، والتصرّف انطلاقًا منها. مع ذلك، كما سيتبيّن لاحقًا، ثمّة إحساس تكون فيه الشفقة عاطفة غير خُلُقية، بينما الاستياء، في بعض المناسبات، يكون مطلوبًا لتثبيت الشفقة ولتقوية قدرتنا على متابعة إملاءات العدالة، بل العدالة الجزائية بدقّة أكبر. لكن، لا ينبغي خلط الاستياء بالانتقام الذي يكون إشباعه خاطئًا دائمًا؛ كما يجب تطويق الاستياء بحد ذاته وموازنته عبر المبدأ القائل بمسامحة الذين يُلحقون الأذى بنا. هذه **الموازنة والعمل المترافق** للعواطف المتنوّعة وكيفية دعمها قدرتنا على التصرّف تبعًا لإملاءات الضمير، والروح العمومية من النية الحسنة تجاه الآخرين عمومًا هما ما أقصد الإحالة إليهما عبر عبارة «اقتصاد العواطف». العواطف، أساسًا، منظومةٌ فرعية ضمن التكوين الخُلُقي للطبيعة البشرية؛ إنها تمتلك دورًا جوهريًا، بحسب بتلر، في تكييف ذلك التكوين الخُلُقي تبعًا للفضيلة، أي تبعًا لتلك الصيغ من الفكر والسلوك التي تمكّننا من المشاركة والمساهمة في حياة المجتمع.

عندما سنصل إلى هيوم وكانط، سنقارن توصيفاتهما للعواطف، ودورها،

= الاستياء، الشرف، الرخاء، اليأس: هذا أو ذاك، أو كلها مجتمعةً، من الطبيعة الاجتماعية عمومًا، من نزعة الخير، بحسب مناسبة العلاقة والمعرفة والحماية والاعتماد الطبيعي؛ حيث يكون كل من هذه الأمور رابطًا متمايزًا للمجتمع. لذا، فإن عدم امتلاك تحفّظات بشأن الآخرين، أو أي اعتبار لهم في سلوكنا، هو العبث التأمّلي لاعتبار أنفسنا منفردين ومستقلّين، مع عدم امتلاك أي شيء في طبيعتنا فيه احترام للكائنات المماثلة لنا، المختزَل إلى فعل وممارسة. وهذا هو العبث ذاته، كما في افتراضنا أن كفًا، أو أي جزء من الجسد، ليس عنده احترام للآخر، أو للجسد بأكمله». (المحرر)

مع توصيف بتلر[3]. لذا، فإن هذه المسائل السيكولوجية السائدة الحدسية جزءٌ جوهري من المادّة التي نود تغطيتها.

§2- منهج بتلر

الآن، هذه بضع ملاحظات على منهج بتلر في مقاربة العواطف:

(1) أولًا، أبقوا في الأذهان الخلفية اللاهوتية، أو ما سميتها «الافتراضات الربوبية» الخاصّة ببتلر: تحديدًا، أن الربّ موجود بصفات إلهية معروفة؛ أن الربّ خلق العالم؛ أنه، إلى جانب أنّه كلي العلم وكلّي القدرة ...إلخ، ربّ خيّر وعادل كذلك، لذلك يريد الخير للمخلوقات الحية وللبشر خصوصًا. لا يحاج بتلر من أجل هذا الافتراض؛ بل يسلّم به ببساطة. ومع أن **عِظات** ليس محصورًا بهذا الافتراض بالطريقة ذاتها التي يكون عليها **أشباه الدين** (العِظات، في نهاية الأمر، عِظات تعتبر الكتاب المقدّس نصوصًا مرجعية لها ...إلخ)، فإن من المفيد، لمقاصدنا، ملاحظة (ما أعتبرها الحالة الفعلية) أن الافتراض الربوبي، بذاته، يبرّر معظم ما يعتقد بتلر أنه بحاجة إليه، إنْ لم يكن جميعه.

بذلك، إنه يفسّر كيف بوسع بتلر القول أن دستورنا الخُلُقي (وكيفية حثنا على التفكير والتصرّف) هو «صوت الرب فينا» (العِظة 6: 8، ص 114)؛ وكيفية قدرته على القول، في ملاءمة أخرى، إن طبيعتنا البشرية (أي، كما أعتبر، دستورنا الخُلُقي) يجب صونها مقدسة، إذ «بصورة الربّ، خُلق الإنسان» (العِظة 8: 19، ص 149). وكذلك، ثمّة عدد من المواضع، حيث يفترض بتلر أن دستورنا الخُلُقي الموصوف على نحو صحيح، يقدم سببًا للإيمان بكيفية تكريس الرب دستورَنا. بذلك، في العظة 2: 1 (التي يقدم فيها بتلر حجّته الأساسية بشأن سلطة الضمير) يقول: «إذا كانت الطبيعة الحقيقية لأي كائن تقوده وتتكيف تبعًا لهذا المقصد أو ذاك فحسب، أو أكثر من أي مقصد آخر؛

---

(3) بشأن محاضرات هيوم وكانط المشار إليها هنا، يُنظر: John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Barbara Herman (ed.) (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000). (المحرّر)

فسيكون هذا سببًا للإيمان أن مُنشئ تلك الطبيعة قصد بها تلك المقاصد» (ص 51). لاحظوا أن بتلر لا يحاج بشأن وجود الربّ بهذه المزايا والنيات أو تلك ...إلخ: هو يفترض أن الربّ موجود وله إرادة محدّدة، متناغمة مع خير الربّ وعدالته في خلقه العالمَ. لذلك، قد يُعتَبَر التكوين الخُلُقي للطبيعة البشرية منطقيًا لأنه يكشف شيئًا بخصوص إرادة الربّ المتعلّقة بنا؛ وهي إرادة، مع التسليم بعلاقتنا بالربّ، بمنزلة قانون علينا. وبما أن فحص دساتيرنا يُظهر أننا مُلزَمون احترام قرارات ضمائرنا باعتبارها سلطوية وحاسمة (لا لمجرّد أنها تمتلك تأثيرًا، بهذا القدر أو ذاك، في هذه الملائمة أو تلك)، يتحدّث بتلر عن دستورنا الخُلُقي بوصفه مقدسًا وأنه صوت الربّ.

في الفقرة (2: 3)، يتابع القول:

> بما أن مشاعرنا الداخلية، والإدراكات الحسية التي نتلقاها من حواسنا الخارجية، حقيقةٌ على نحو متساوٍ؛ فإن الحجّة انطلاقًا من الأولى إلى الحياة والسلوك قليلة الميل إلى الاستثناء، أما الحجّة انطلاقًا من الأخرى إلى الحقيقة التأمّلية المطلقة... والسماح للشعور الداخلي، العار؛ فبوسع الإنسان أن يشكك قليلًا في ما إذا كانت مُنحت إليه للحيلولة دون اقتراف أفعال جالبة للعار، بالقدر الذي يشك فيه في ما إذا كانت عيناه قد مُنحتا إليه لإرشاد خطواته. (ص 53).

يتابع بتلر:

> ... بشأن هذه المشاعر الداخلية بحد ذاتها؛ كونها حقيقية، وكون الإنسان يمتلك في طبيعته عواطف ومشاعر، لا يمكن أن تبقى موضعًا للتساؤل بشكل أكبر مما ستكون عليه الحال مع امتلاكه حواس خارجية. لا يمكن الأولى (العواطف) أن تكون خاطئة كليًا؛ على الرغم من كونها، بدرجة ما، ميالة إلى أخطاء أكبر من الأخرى (الحواس). (ص 53).

من بين النقاط المهمّة في الفقرة إيمان بتلر بأن ما يسمّيه العواطف (مقابل الشهوات والمشاعر والارتباطات) هو جزء مهم من دستورنا الخُلُقي، ويساعد في أن يكشف لنا كيف أننا مصممون من الربّ لندير أنفسنا.

(2) من بين عواقب الافتراض الربوبي. أولًا، أن أيًّا من العواطف ليس شرًا بذاته؛ إذ إن هذه العواطف عاجزة عن أن تكون جزءًا من إرادة الرب. هناك، لنكن متأكدين، إساءات لاستخدام العواطف وتركٌ لها لتخرج عن إطار استخدامها الملائم (العظة 8: 3-4، ص 137-138). الانتقام إساءة استخدام للاستياء وهو مسؤوليتنا وخطأنا (العظة 8: 14-15، ص 145-146). إن السمة الشريرة والسيئة هي اضطراب دستورنا الخُلُقي؛ وإساءة الاستخدام والافتقار إلى التحكّم في عناصره الكثيرة، عندما يحدث هذا الاضطراب.

عاقبة ثانية للافتراض الربوبي هي أن عاطفة، أو في الأقلّ عاطفة مهمة وأساسية، يجب أن تمتلك دورًا وواجبًا ملائمًا في دستورنا الخُلُقي ككل. بالطبع، قد يبدو لنا أنه لا يمتلك مثل هذا الدور وهذا الواجب. لكن بحسب الافتراض الربوبي، لا يمكن أن يكون الأمر كذلك؛ بذا، سنكون مدفوعين لتأمل بنيتنا لنرى ما إذا كان بمقدورنا اكتشاف دوره وواجبه. هذا مهم عند بتلر في حالة الاستياء. إن دور الشفقة وواجبها، في اعتقاده، مباشران نسبيًا؛ إنهما يدعمان إملاءات الضمير والشواغل المتعلّقة بالنية الحسنة تجاه الآخرين، خصوصًا عندما يكون الآخرون في حالة يأس وفي حاجة إلى مساعدتنا. لكن، لِمَ ينبغي لنا امتلاك عاطفة الاستياء التي يقول بتلر إنها فريدة من بين العواطف (مقابل إساءة استخدامها) في اعتبار أن هدفها هو إنزال الألم والبؤس على شخص آخر، حتى لو كان هذا بسبب أذى (مقابل ضرر) قام به هذا الشخص؟ بذلك، يبحث بتلر عن الدور والواجب اللذين يجب أن يمتلكهما الشفقة؛ وإذا وصّفنا دستورنا الخُلُقي بشكل صحيح، فقد نكون قادرين على اكتشاف ماهيته. بالطبع، قد لا نكون قادرين على ذلك، بما أن مخطّط طبيعتنا ومواقعنا فيه هو مخطّط خُلُقي من حُكم الربّ، لكنه مستوعَب على نحو منقوص. (يُنظر **أشباه الدين**: القسم الأول، الفصل السابع، «عن حُكم الربّ، باعتباره مخطّطًا أو دستورًا مُستوعَبًا على نحو منقوص»).

(3) ملاحظة أخرى هي «عن الاستياء»، مطروحة في الفقرة الأولى من العِظة الثامنة. عندما يمحص بتلر في دستورنا الخُلُقي وأجزائه المتنوّعة، هو

يفعل ذلك دائمًا بوصفه دستور الكائنات الطبيعية وضمن ظروفها الطبيعية. إنه يفترض أن دستورنا الخُلُقي مُكيف تبعًا لهذه الأوضاع والشروط الطبيعية؛ وأن دستورنا الملائم هو ما عليه بسبب وضعنا في الطبيعة. بذلك، يقول إننا في هذا التحقيق سنأخذ «الطبيعة البشرية كما هي عليه، والأوضاع التي نتموضع فيها كما هي عليه؛ ثم تأمل التماثل بين تلك الطبيعة، وتلك الأوضاع، أو ماهية مسار الفعل والسلوك، مع وجود تلك الأوضاع التي سيقودنا إليها أي شعور أو هوى محدّد» (ص 136). يُنظر كذلك العِظة 6: 1، ص 108. هو يقول أنه يذكر هذه المسألة ليميّز تحقيقه من تحقيقات من نمط آخر: تحديدًا، لمَ لسنا مخلوقات أكثر اكتمالًا مما نحن عليه (مثلًا، لمَ لا يمتلك الضمير فينا قوة سلطوية (تأثيرًا) كامتلاكه السلطة)؛ أو لمَ لم تتم موضعتنا في ظروف أفضل؟ لكننا لا نمتلك أي شيء حيال أسئلة مماثلة؛ إذ إن السعي وراءها يعني الدخول في خطر اقتراف أمر «أسوأ من الفضول الوقح» (العِظة 8: 1، ص 137). بذلك، يدرك بتلر أن واجبه ليس التساؤل «لمَ لمْ نُخلق من طبيعة أخرى، وفي ظروف أخرى، حيث لا نكون بحاجة إلى هوى شديد القسوة والاضطراب كالاستياء»، لكن، مع أخذ طبيعتنا وشرطنا كما هما عليه؟ «لماذا أو لأي غاية مُنِحنا هوًى كهذا؟»: ويكون هذا أساسًا بهدف الإظهار لنا إساءات استخدامه (8، 2، ص 137). بذلك، لكون مزاجه العملي يعمل على حثه، يرفض بتلر الانخراط في التأمّل الفلسفي أو التساؤلات الميتافيزيقية الغامضة. إنه ملتزم، فعلًا، معظم الوقت، ما يعتبره الحقائق الواضحة المتعلّقة بدستورنا الخُلُقي كما يتبدى في تجربتنا الأخلاقية المشتركة؛ وهو يعتقد أن هذه الحقائق واضحة للنظر بمعنى أننا لا نحتاج إلى أي عقيدة فلسفية أو عقيدة أخرى للكشف عنها، ولا إجراءات أو مناهج خاصة لجعلها متوفّرة لنا. يعتقد بتلر، بالتأكيد، أن شخصًا يمتلك أساسًا نظرية منهجية، هو وحده الذي سيصف طبيعتنا كما فعل هوبز (يُقارن العظة 1: 4، الهامش ب (ص 35 وما بعدها)؛ 5: 1، الهامش أ، ص 93 وما بعدها). لكنه يعتقد أن من الواضح لنا أن هوبز مخطئ، عندما ندقق بحرص في تجربتنا الاجتماعية المشتركة. وما أُبقيه في الذهن هو أننا لا نجد عند بتلر الفكرة القائلة إن الحقائق المتوافق عليها للتجربة الأخلاقية صعبة التأكيد بتفرد، حتى مع التسليم بأن

التحيز والكبرياء ...إلخ يمكن أن يقودانا إلى خداع الذات وتضليل الذات (العظة 10: «عن خداع الذات»). هذا كله يعطي مناقشةً بتلر عن العواطف مسحةً تجريبية مباشرة، ليست مغايرة لتلك الخاصّة بالتاريخ الطبيعي. هذه السمة في **عِظات** بتلر هي التي تجعلها شديدة الأهمّية عند هيوم، على الرغم من خلفيتها اللاهوتية. إن كثيرًا، إنْ لم يكن معظم، ما يقوله بتلر لا يعتمد على هذه الخلفية على الإطلاق.

§3– دور الشفقة: كجزء من طبيعتنا الاجتماعية

(1) تعريفه – من العِظة 5: 1، بوسعنا القول: الشفقة شعور بالخير لأقراننا من الكائنات، والبهجة عند إشباع المشاعر، والضيق من الأمور التي تمشي بما يخالف هذا.

بذلك، عبر التعريف، ترتبط الشفقة بخير الآخرين (لكونه متمايزًا من الاستياء الذي يُعنى بالخطأ والأذى). إنه شعور عام محصور بشكل ما في نفاق الأشخاص الذين يشملهم؛ لكنه غالبًا ما يشمل جميع البشر، بدرجة ما – وكذلك هو شعور الزمالة، كما يقول بتلر غالبًا. في هذا الجانب، يكون متمايزًا من الارتباطات – المشاعر الخاصّة بأشخاص محدّدين – ومن حبّ الذات، وهو نمط من الشعور العام تجاه النفس.

التوصيف الابتدائي لبتلر عن الشفقة ليس صحيحًا تمامًا، ومن المهم تصحيحه بهدف فهم رؤيته. يقول في العظة 5: عندما نبتهج لرخاء الآخرين، ونتعاطف تجاه حالات بؤسهم، سنستبدلهم، أساسًا، بأنفسنا، مصلحتهم بمصلحتنا؛ وسنمتلك النمط ذاته من اللذة لرخائهم، والأسى لبؤسهم، كالذي سنمتلكه من عكس الأمر على أنفسنا (92–93). لكن يبدو واضحًا أننا، عندما يكون الأشخاص في حالة من اليأس، سنشعر بالشفقة تجاههم من دون أن نمتلك النمط ذاته من اليأس الذي يمتلكونه؛ كما لن نشعر كما سنشعر حقيقةً إذا تخيّلنا (قدر المستطاع) أننا في وضعهم. على نحو شديد التقريب، عندما تكون مريضًا وأشعر بالشفقة تجاهك، لن أشعر بالمرض؛ لكن حُنُوِّي يحثني

على مساعدتك أو التخفيف عنك بطريقة ما. علاوة على ذلك، فإن حنوي لا يجعلني أثبت على التفكير بكيفية شعوري إذا كنتَ مريضًا كما أنت الآن. قد أبدأ بالثبات بشأن ذلك، لكن المغزى هو: ليس هذا ما يشكّل شعوري بالشفقة. ما يفعل هذا هو تفكيري في ما بمقدوري فعله للمساعدة والمواساة، بالترافق مع مشاعر الأسى من جانبي، وما إلى ذلك. بالطبع، بتلر يعرف هذا تمامًا، ويقوله على نحو صحيح لاحقًا في العظة 5: 5: «عندما يكون الناس في رغبة [حاجة] يائسة للعون؛ وتقودنا الشفقة لمساعدتهم مباشرةً... سيكون الموضوع [الخاص بالشفقة] هو البؤس الحالي لشخص آخر [في حاجة إلى] شعور محدّد ليشعر بالراحة... [الشفقة] لا يستقر بذاته، بل يحثنا على عون اليائسين» (97). هنا، يقارن بتلر الشفقة والابتهاج بتهنئة الآخرين.

المحاضرة الرابعة
حجّة بتلر ضد الأَنوية

§1- مقدّمة

سأناقش اليوم حجّة بتلر ضد الأَنوية كما توجد في العِظة 2، وهي أولى العِظتين بشأن حبّ جيراننا. عبر الأَنوية في هذا السياق، ينبغي لنا أن نفهم الأَنوية السيكولوجية لهوبز والصيغ المتنوّعة التي كانت فيها هذه رؤيةً أنموذجيةً أيام بتلر (عند ماندفيل، عل سبيل المثال)؛ أو هذا ما يؤمن به بتلر بكل بساطة. أبقوا في أذهانكم أن بتلر منخرط في الدفاع بالحجج عن الدين (Apologetics) أي في دفاعه عن العقائد والفضائل الأخلاقية السائدة كجزء من الإيمان والمعتقد المسيحي. إنه معني بالحجّة أن طريقة الحياة المطبوعة بهذه الفضائل المستندة ليست طريقة حمقاء غافلة عن الخير الملائم لشخوصنا. وعلى العكس، إنها متناغمةٌ كليًّا مع هذا الخير عند فهمه على نحو صحيح. سأناقش في المحاضرة التالية العارض المفترَض بين الضمير وحبّ الذات، وسأشير إلى الكيفية التي أعتقد أن بتلر سوى فيها هذا التعارض. في هذا السياق، تبدو العِظتان 12 و13 مهمتين.

في العظة 11 («عن حبّ جيراننا»)، يدقق بتلر في أربع مسائل تظهر بهذا الترتيب في النص:

(1) ما إذا كانت المصلحة الشخصية ميّالة إلى أن تُنشَر إلى الدرجة التي يستحوذ فيها حبّ الذات علينا ويهيمن على المبادئ الأخرى. بالارتباط مع هذه المسألة، يعمد بتلر إلى تقديم ما تُسمى مفارقة الأنَوية (أو مفارقة المتعية): الفكرة التي تقوم على أن انهماك المرء بمشاغله الخاصّة قد يكون، بطرائق كثيرة، مدمّرًا سعادة المرء. تُناقَش هذه المسألة في الفقرة الطويلة 7: 190 وما بعدها.

(2) المسألة الثانية هي في ما إذا كان ثمّة لاتناغم فريد بين السعي إلى المصلحة العامّة مقابل المصلحة الشخصية. ويقصد بتلر بهذا اللاتناغم الفريد بين المصلحة العامّة والشخصية أن اللاتناغم الذي يكون مغايرًا وأكبر من اللاتناغم بين أي شعورين، خاصًا كان أو عامًا. بذا، يلاحظ (في الفقرة 18) أن تزايد قدر الوقت والتفكير اللذين نمنحهما لخير الآخرين، سيترافق مع نقصان قدر الوقت والتفكير اللذين يمكن منحهما لأنفسنا، وما إلى ذلك. وتدور مسألته حول ما إذا كان هناك نمط فريد أو متمايز من اللاتناغم بين المصلحتين العامّة والشخصية. إنه يتمنى تأكيد عدم وجود ذلك. وقد نوقشت المسألة أوّل مرّة في الفقرتين 10 و11، ص 194 وما بعدها.

(3) تدقّق المسألة الثالثة في طبيعة حبّ الذات وموضوعه وغايته، في تمايزه من مبادئ ومشاعر أخرى للعقل. يؤمن بتلر بأن إجابة هذه المسألة الثالثة يجب البحث عنها أولًا؛ إذ إن إجابة المسائل الأخرى تعتمد عليها. مع ذلك، مع استمرار النقاش، يعمد إلى قول أمور ذات صلة بها. المناقشة الأولى لهذه المسألة مطروحة في الفقرات 5-8، ص 189-192 وما بعدها.

(4) حالما تتم الإجابة عن المسائل الثلاثة الأولى بالترتيب (3) ← (1) ← (2)، يتناول بتلر المسألة الرابعة التي يمكن اعتبارها تعميمًا للمسألة الأولى. إنها تسأل عمّا إذا كانت طريقة الحياة وتكريس النفس لنزعة الخير والفضيلة والصالح العام ميالة إلى أن تكون لامتناغمة مع اهتمام ملائم بصالحنا

الشخصي. إنه يؤكّد أنها لا تفعل ذلك بقدر أكبر من أي شعور أو هوى محدّد آخر قد يُثبت عدم اتّساقه. في الحقيقة، يتابع ليعدّد سمات متمايزة كثيرة لطريقة الحياة المتّسمة بتكريس النفس لنزعة الخير والفضيلة التي تميل إلى خفض هذا اللاتناغم. تُناقَش هذه المسألة في الفقرات 12–15، ص 197–200. كما يدرس اعتراضًا على إجابته في الفقرات 17–19. وفي الفقرتين 20–21، ص 204–206، ثمّة فقرة معروفة بشأن التضارب المزعوم بين الضمير وحبّ الذات يبدو فيها أنه يسلم بحبّ الذات، في تعارض واضح مع أطروحة بتلر السابقة عن سمو الضمير: يقول: «ليكن ذلك مسموحًا، على الرغم من أن الفضيلة والاستقامة الأخلاقية تتشكّلان فعليًا في الشعور والسعي إلى ما هو صحيح وجيد، بذاته؛ مع ذلك، عندما نجلس في ساعة صفاء، لن يمكننا التبرير لأنفسنا هذا المسعى أو غيره، إلى أن نقتنع بأن ذلك سيكون من أجل سعادتنا، أو في الأقلّ ليس متعارضًا معها» (206). سأتناول هذه الفقرة، وفقرات أخرى مرتبطة بها، في المحاضرة التالية. والسؤال الذي يجب علينا طرحه هو عما إذا كان بتلر غير متناغم بكل بساطة؛ أو في ما إذا كان بمقدورنا، عبر أخذ الفقرات الإشكالية ضمن سياقها وإبقاء رؤيته الإجمالية في الذهن، استنباط عقيدة متناغمة. بالطبع، قد نضطر إلى إعطاء بعض التفاصيل وتصحيح بضع زلات، لكن ينبغي لنا الاعتراض – كما هي العادة مع أي نص نتهيأ لقراءته – أن ثمّة تأويلًا منسجمًا يمكن إيجاده.

§2– حجّة بتلر المضادة للأنَوية المتعية

مع أن حجّة بتلر المضادة للأنَوية المتعية (في الفقرات 4–7، مع ملاحظات إضافية في مواضع أخرى)[4] ليست ناجحة بالجملة، إذ إنه يطرح نقاطًا جوهرية عدة تمهد الطريق لتفنيد مفيد. وقد تم تناول هذه النقطة من مؤلفين لاحقين (مثل Hume, *Enquiry*, App. II of An *Enquiry into the Principles of Morals*, and

(4) يُقارن خصوصًا التعبير عن مبدأ سيكولوجي أساس واحد في الفقرة 13.

(Bradley in: *Ethical Studies, Essay* VII, esp. pp. 251–276)[5]. حجّة برادلي حاسمة تمامًا، كما أعتقد. بذلك، بدلًا من الطرح والتعليق بشأن حجّة بتلر كما يقدمها، سأتناول بصيغة موجَزة ما أعتبره نسخة من حجّة برادلي، ومن ثم الإشارة إلى مساهمة بتلر فيها. هذا سيساعدنا على الإدراك، في الوقت ذاته، بشأن المواضيع التي تحتاج إلى تصحيح في صوغ بتلر.

(1) لنبدأ بالإشارة إلى سمات محدّدة من أفعال الفاعلين المنطقيين والعقلانيين. نفترض أن بإمكان الفاعلين الاختيار بين الأفعال البديلة المتعدّدة، بالاعتماد على ظروفها والقيود المتنوّعة التي يخضعون لها. مجموعة البدائل هي ضمن سلطاتهم: إنهم قادرون على القيام أو الامتناع عن هذه الأفعال. ويعتمد الفعل المتوفّر الذي سيقوم به الفاعل على معتقدات الفاعل ورغباته، وتقويم عواقب الفعل الممكن، كما يُفهَم من الفاعل. هنا، «الرغبة» تحل محل شهوات بتلر ومشاعره وعواطفه العامّة والخاصّة على السواء، ولا بد لنا من أن نضمن فيها ما يسمّيه بتلر في الفقرة المقتبسة توًّا «الشعور والسعي إلى ما هو صحيح وخير بذاته». لاحظوا أن بتلر يسمّي هذا شعورًا.

(2) ثم فلنعتبر **موضوع الرغبة** بصفته الحالة التي تهدف إليها الرغبة. عندما يُحقَّق هذا الهدف، سنقول إن الرغبة **أُشبعت**؛ لقد حقّقت هدفها عبر تحقيق هدفه. لنقل إن الرغبة **تُشبَع** عندما يعرف الفاعل، أو يؤمن منطقيًا، أو يختبر إشباع رغبته.

يجب إعادة صوغ اللغة هنا على نحو طفيف، حيث تلائم الرغبات للمشاركة أو الانخراط في أعمال متنوّعة، أو لفعل أمور متعدّدة، لذاتها. وأحيانًا، من المستغرب اعتبار الأعمال أوضاعًا، حتى لو كان بوسعنا فعل ذلك عبر أساليب محدّدة. وينبغي لنا كذلك تقديم فكرة **رغبة نهائية**، كما، مثلًا، في الرغبة في الانخراط في نشاط أو التسبّب في وضع معين **لذاته**. **سلسلة** من الأسباب – أود فعل X للتسبّب في Y، وفعل Y للتسبّب في Z ...إلخ – يجب أن

(5) F. H. Bradley, *Ethical Studies* (Oxford: Oxford University Press, 1927).

تتوقّف عند Z، مثلًا، الذي أريد التسبّب فيه لذاته. سلسلة من الأسباب يجب ألا تكون متناهية فحسب، بل عادةً ما تكون قصيرة منطقيًا. وكما يشير بتلر، إذا لم تكن هذه هي الحالة فعلًا، فلن تحرّكنا الرغبة بل الضيق - ميل لا هدف له إلا نشاط من دون أي سبب ظاهر. هذا الضيق هو خواء الرغبة مع/[من دون] إمكان إشباع ما عدا الحركة.

(3) الآن، وعلى نحو شديد التقريب، بإمكاننا توصيف **نية فعل** بأنها عواقب الفعل تلك التي يترقبها الفاعل ويسلّم بها كجزء من السلسلة المسبّبة الحوادث والعمليات الجوهرية أو اللازمة لإحداث الوضع الذي يحدّد موضوع الرغبة. قد يُتَنَبَّأ بعواقب أخرى أيضًا، مثل تلك المتعاقبة زمنيًا وصولًا إلى تحقّق موضوع الرغبة، أو من أجل القيام بالفعل. بالطبع، وإن لم نعتبر هذه العواقب جزءًا من نية الفاعل، فقد نبقى معتبرين أن الفاعل مسؤول وعرضة للمحاسبة بشأنها، شريطة أن تكون، أو ينبغي أن تكون، مرتقبة. قد تساهم طرائق مختلفة لرسم هذه الخطوط بالقدر ذاته من خدمة المقاصد الفلسفية ذاتها.

سنقول، من ثم، إن **محفّز** الفعل هو العواقب المرغوب فيها والمرتقبة على نحو افتراضي التي يتم القيام بالفعل من أجلها. عند توصيفها على هذا النحو، ينبغي تمييز المحفّز من العنصر السيكولوجي الذي يدفع الفاعل على الفعل. يمكن توصيف هذا العنصر بطرائق متعدّدة بالاعتماد على الأوضاع المتراوحة بين الاندفاع إلى الخطّة القصدية التي يعمل صوغ التفكير فيها على توجيه الفاعل وتحريكه. إن جزءًا من سياق هذا التفكير القصدي سيكون هو التفكير في العواقب المرغوب فيها والمرتقبة، أو ما أشرت إليه توًا بوصفه المحفّز.

(4) ما تحدثنا به سابقًا يثير الملل. لكن خوض هذه النقاشات يضعنا في موقع لطرح نقطة بسيطة وواضحة تمامًا يمكنها كسر متعة الأنَوية على تفكيرنا. هذه النقطة هي الآتية: إشباع الرغبة أمر مثير السرور، أو المتعة، أو الرضا، (...إلخ) دائمًا - أيًا يكن التوصيف ملائمًا. لكن هذا لا يستتبع أن **موضوع** الرغبة يعمد دائمًا إلى اكتساب (أو تحقيق) تجربة السرور، أو المتعة، أو الرضا؛

إذ إن إشباع الرغبة أمرًا مثيرًا السرور، أو المتعة، أو الرضا لا يعني ضمنًا أن **المحفّز** دائمًا هو السرور، أو المتعة، أو الرضا، أو أن التفكير في السرور، أو المتعة، أو الرضا، هو العنصر السيكولوجي الذي يحث على أفعالنا.

يمكننا هذا من رؤية المغالطة في الحجّة الآتية:

(1) يُنجَز كل فعلٍ قصدي ومتعمّد من أفعالنا بهدف إحداث، أو محاولة إحداث، موضوع بعينه لرغبة أو أكثر من رغباتنا التي تنتمي إلى شخصياتنا وتحثنا على الفعل.

(2) عندما تحقَّق رغبة - عندما يبلغ موضوع الرغبة، ونعلم، أو نؤمن منطقيًا، أو نختبر تلك الحقيقة - ستشبع رغبتنا.

(3) إشباع الرغبة يثير دائمًا السرور، أو المتعة، أو الرضا؛ وإن إحباط الرغبات لا يثير السرور ...إلخ. لذلك:

(4) موضوع جميع رغباتنا هو، حقيقةً، اللذائذ (التجارب المثيرة السرور) أو المتع التي تنشأ من الإشباع المسلم به لرغباتنا.

لا تصح هذه الخلاصة منطقيًا، بما أن الحجّة تعتمد على خلط **موضوع الرغبة** بـ **إشباع الرغبة**. للرغبات، بكل تأكيد، أنماط مختلفة كثيرة من المواضيع، وإن مواضيعها تحدّد **مضمونها**. تكمن المغالطة في الافتراض أن مضمون جميع الرغبات هو التجربة المثيرة السرور و/ أو المتعة لأن إشباع الرغبة مثير السرور والمتعة.

هذه هي المغالطة التي يلاحقها بتلر في مناقشته المسألة الثالثة في الفقرات 4-7. كما أنه يلاحق مغالطة ثانية كذلك كافية في الحجّة أعلاه؛ تحديدًا، مغالطة افتراض أنه لكون جميع أفعالنا مدفوعة برغبة أو أكثر من رغباتنا - بتلر، وهيوم، وكانط يتّفقون جميعًا بشأن هذا - ولأن إشباع رغباتنا مثير السرور والمتعة لنا لا لشخص آخر، إذًا، لا بد من أننا مدفوعون إلى التصرّف بفعل هذه التجارب المثيرة السرور والمتعة بوصفهما **موضوعي** رغباتنا. وهنا، تقوم فكرة

أن الرغبات التي تدفعنا إلى التصرّف هي رغباتنا **الخاصّة بنا**، وأن السرور والمتعة الناجمان عن الرغبات المشبَعة هي تجاربنا **الخاصّة بنا**، يجذباننا، بشكل ما، إلى الافتراض أن رغباتنا يجب أن تعتبر هذه التجارب الخاصّة بنا مواضيع لها. اعتراضًا على هذه الأخطاء، يقول بتلر: «كل شعور محدّد، حتى حب جارنا، يكون شعورًا لنا حقًّا [شعورنا]، كما هو حبّ الذات؛ واللذة الناتجة من إشباعه هي بالقدر ذاته لذتي [لذة أُعايشها أنا لا شخص آخر]، كما هي اللذة التي ستكون لحبّ الذات». ثمّة عبارة غريبة محذوفة هنا، لست واثقًا في معناها. يتابع بتلر: «ولو، لأن كل شعور محدّد هو ملك للإنسان، واللذة الناتجة من إشباعه هي لذته... يجب أن يُسمى مثل هذا الشعور المحدّد حبّ الذات؛ ووفقًا لأسلوب الحديث هذا، لا يمكن أي مخلوق على الإطلاق أن يتصرّف إلا انطلاقًا من حبّ الذات؛ ولا بد من أن يتحلّل كل فعل وكل شعور، أيًّا يكن، إلى هذا المبدأ الواحد».

يضيف: «لكن، حينئذ لن تكون هذه لغة البشر: أو، في حال كانت كذلك، لا بد من أن نحتاج إلى كلمات لتعبر عن الاختلاف بين مبدأ الفعل، الناجم عن تفكير هادئ أنه سيكون من مصلحتي؛ وفعل، ليكن هو الانتقام، أو الصداقة، يقوم الإنسان من طريقه بتدمير، أو إلحاق شر، أو خير لشخص آخر. ومن الجلي أن مبادئ هذه الأفعال مختلفة كليًّا، بذا تحتاج إلى كلمات مختلفة للتمييز بينها: كل ما يتوافقان بشأنه هو أن كليهما ينطلق من نزعة في نفس الإنسان، ويتم فعلهما من أجل إشباعها» (188).

في هذه الفقرات المهمّة 4–7، بوسعنا إدراك الكيفية التي يقدم فيها بتلر الفروق التي كرّرناها سابقًا. إحدى الطرائق لطرح نقطته هي في اعتبار الأَنَوية السيكولوجية تُغفل فروقًا جوهرية. إما أنها حقيقة بدهية باعتبار أننا نتصرّف انطلاقًا من رغباتنا، أي الرغبات التي تُشبَع عندما تكون هذه الأفعال ناجحة؛ وتكون هذه الإشباعات لرغباتنا هي إشباعاتنا **الخاصّة بنا**. (كيف يمكن أن يكون الأمر خلاف ذلك؟) أو: الأَنَوية السيكولوجية خاطئة. وعند النظر إلى الحقائق الواضحة للتجربة، سيكون لرغباتنا – الشهوات، المشاعر

والعواطف - مواضع مختلفة كثيرة، ومضمون شديد التنوع يشمل أمورًا أكبر بكثير من اللذة.

(5) يتمنى بتلر أيضًا أن يطرح نقطة سيكولوجية أخرى مهمّة، تحديدًا أن من المستحيل، مع التسليم بدستورنا السيكولوجي، أن تكون اللذة أو المتعة موضوعًا للرغبة. وعند طرح الأمر على نحو مختلف: لا بد من أن يكون أمرٌ آخر غير اللذة، هو المرغوب فيه؛ وفعلًا، التركيز على اللذائذ والمتع كنمط محدّد من حبّ الذات، يستلزم الرغبات - الشهوات، المشاعر والعواطف - التي تمتلك، عبر دستورنا، مواضيع بعينها؛ ولا يمكن إشباع هذه الرغبات إلا إذا كان ثمّة «ملاءمة مُسبقة» بين هذه الرغبات ومواضيعها (الفقرة 3).

بضع نقاط أخرى:

(1) في ما يتعلّق بهذه النقطة الأخيرة: يسمّي بتلر هذه المواضيع أشياء **خارجية**. كان يمكنه التعبير على نحو أفضل عبر القول إن الرغبات هي رغبات بفعل أمور تتضمّن أو تستخدم أمورًا خارجية. خذوا مثال الأكل؛ أو مساعدة الآخرين. هذا لا يؤثّر في النقطة الأساسية لبتلر.

(2) كان سيوضح حجّة بتلر كذلك لو أنه ميز على نحو أكثر صراحة أنماطًا متعدّدة من الرغبات؛ على سبيل المثال:

(أ) رغبات في الذات مقابل رغبات لـ الذات، وضمن الأولى:

• رغبات متمركزة حول الذات: تلك المتعلّقة بالشرف والسلطة والمجد؛ الصحّة والتغذية **الخاصتان بي**.

• رغبات مرتبطة بالذات: المتعلّقة بشرف الأفراد والجماعات المرتبطين بي وسلطتهم - عائلتي وأصدقائي وأمتي ...إلخ.

تتحدّد **الأنانية** عبر الصلة بعلاقات كهذه.

(ب) المشاعر تجاه الآخرين ليست متمركزة حول الذات أو مرتبطة بالذات:

إنها تتضمّن الرغبات بشأن خير الآخرين. حبّ الذات الملائم شعورٌ بشأن خيرنا، وهو مختلف كليًّا عن الأنانية، كما آمل أن أناقش في المحاضرة التالية.

(3) كذلك، أعتقد أن بتلر يدمج فكرتين مختلفتين عن حبّ الذات بفكرتين مختلفتين عن السعادة، وتتماشى معهما.

(أ) للأولى مسحة متعية، كما حين يقول بتلر إن موضوع حبّ الذات «داخلي بشكل ما، سعادتنا ومتعتنا ورضانا... [إنه] لا يسعى أبدًا إلى أمر خارجي من أجل ذلك الأمر، لكن لمجرّد كونه وسيلة إلى السعادة أو الخير» (الفقرة 3، ص 187).

(ب) فكرة تخطيط أو خطة عقلانية عن حبّ الذات: ترتيب تحقّق الرغبات الموجه لتأمين خيرنا وجدولته وتنظيمه. لننظر، على سبيل المثال، الجملة الثانية من الفقرة 16: «تتشكّل السعادة في إشباع مشاعر وشهوات وعواطف محدّدة، مع مواضيع تكون، بطبيعتها، متكيّفة تبعًا لها. قد يدفعنا حبّ الذات فعلًا إلى العمل على إشباع هذه العناصر؛ لكن السعادة أو المتعة لا تمتلك صلة مباشرة مع حبّ الذات، لكنها تنبع من مثل هذا الإشباع وحده. حب الجار أحد هذه المشاعر».

المشكلة مع الفكرة المتعية هي أنها تميل إلى استنزاف كل شيء. لا تفعل فكرة التخطيط هذا، لكنها تسري على ترتيب تلك المشاعر والرغبات التي تعنينا على نحو أكثر مباشرة، حيث تعمل من أجل خيرنا الملائم.

(4) كذلك، يمكن أن يكون بتلر قد استحضر تمييزًا مذكورًا عند برادلي بين التفكير في اللذة والتفكير اللذيذ. ليس للاصطلاح الأخير مقتضيات متعية: إنه لا يُظهر أن اللذة هي موضوع الرغبة.

(5) أخيرًا، بتلر معنيّ بإظهار أن الحياة المكرّسة للخير والفضيلة ذات تناغم طبيعي مع سعادتنا. يُنظر كامل العظة 11 والمسألة الرابعة المُجاب عنها أخيرًا. لا يمكن أن نكون مفتقرين إلى شعور الخير والفضيلة من دون أن نكون مشوهين.

المحاضرة الخامسة
التضارب المفترض بين الضمير وحبّ الذات

§1- مقدّمة

سأدخل إلى المسائل الأساسية اليوم عبر التضارب المفترض، أو اللاتناغم، بحسب رؤية بتلر، بين ما يقوله بشأن سلطة الضمير من جانب، وادّعاءات حبّ الذات من الجانب الآخر. أؤكد أن هذه المسألة مجرّد طريق مُفضية إلى المسألة الأساسية التي آمل مناقشتها؛ لأنني أرى عدم وجود لاتناغم أو تعارض، بحسب بتلر. والنقطة المهمّة هي إدراك سبب ذلك: تقريبًا، تنص فكرته على أن تزايد اقتراب طبيعتنا من كمالها، يترافق مع زيادة حب الفضيلة - للعدالة والصدق - وأن ما يسمّيه بتلر «الخير الحقيقي» (في 12: 4) يصبح واحدًا، والأمر ذاته. مثل هذا الخير، إذًا، هو مجموع الفضائل؛ إنه «مبدأ في المخلوقات المنطقية، بذا سيكون موجهًا عبر عقولهم» (12: الفقرة 19، ص 223). بذلك، قد نقول على نحو أفضل: لقد جُعِل الخير الطبيعي أكثر شمولًا واندماجًا مع توجيه العقل، أي ضمير التأمّل أو مبدأه.

من جهة أخرى، يميّز بتلر صيغًا متعدّدة من حبّ الذات. لدينا حبّ الذات بمعنى ما تُسمى مصلحتنا، أي مصلحتنا الذاتية كما يفكّر فيها رأي دنيوي أنموذجي. ولدينا ما يمكن أن نسميه حبّ الذات **الضيق**، المتعلّق بالأشخاص الذين تكون مصالحهم في معظمها مصالح في ذاتها: في شرفها وسلطتها وموقعها وثروتها، وما إلى ذلك، يكون الأشخاص ذوو المشاعر والارتباطات الخيرة الطبيعية ضعفاء. مجدّدًا، يختلف حبّ الذات بحسب مداه، أي بحسب ما إذا كان مقتصرًا في اهتماماته على حالتنا الموقّتة والقاصرة، أو ما إذا كان كذلك يأخذ حالة الكمال الممكن لنا في الاعتبار في ما بعد. إذا قدمنا فكرة **حب الذات العقلاني** كشعور راسخ بشأن الخير الملائم لشخصنا ككائن عقلاني (مع وجود التكوين الخُلُقي كما وُصِفَ في العظات 1-3)، وإذا تناولنا المدى الكامل لحبّ الذات الذي يتضمّن حالة كمالنا الممكن، فسيؤمن بتلر بأن الحياة

المنقادة بحب الفضيلة – بشعور تجاه الحق والعدالة، مدفوع بالخير الحقيقي – هي طريقة الحياة تلك التي تحقّق خيرنا على نحو أمثل. إنها تنهض بأعباء السعادة القصوى التي نكون قادرين عليها؛ سعادة بمقدورنا الإيمان بها والأمل بشأنها منطقيًا. بذلك، وبالتسليم بطبيعتنا ومواقعنا في العالم، لن يكون ثمّة تعارض أو لاتناغم بين الضمير، القرارات التي علينا اتباعها دائمًا، وحبّ الذات. هنا، يجب أن نقول إن الضمير خير حقيقي يصوغه العقل، ويجب اعتبار حبّ الذات بكونه حب ذات عقلانيًا مشكلًا كشعور راسخ من أجل الخير الملائم لشخصياتنا ضمن المدى الكامل.

ارتجالًا، قد يبدو هذا الحل مفتقرًا إلى العمق الفلسفي. قد تقول: «بالطبع، إذا قربنا الرب إلى محور الصورة، وافترضنا أننا قد أُثبنا بنعم السماء من أجل الفضيلة وعوقبنا بنار الجحيم من أجل الرذيلة، إذًا فلن يكون ثمّة تعارض بين الضمير وحبّ الذات. السؤال المعتاد، 'لِمَ نكون خُلُقيين؟' سيمتلك إجابة واضحة في هذه الحالة». لكن، بهدف تأويل حل بتلر، فإن هذه الطريقة تُضيع كل ما هو موجود في نص العظات 11–14: تحديدًا، سيكولوجيا خُلُقية تكرّس عددًا من الأفكار المختلفة عن الخير وحبّ الذات؛ وتشير إلى طريقة يمكننا فيها اعتبار هذه الأفكار المختلفة صيغًا أعلى أو أكثر اكتمالًا من الخير وحبّ الذات. هذا يفترض أن الخير يمكن توسعته أو تعميمه، بالتالي تشكيله وقيادته من العقل كمبدأ للتأمّل أو الضمير. هذه السيكولوجيا الأخلاقية، إذًا، تمكّن بتلر من تفسير حب جيراننا وحب الربّ بطريقة تجعل فيها هذه المحبات أكثر تناغمًا مع سعادتنا الحقيقية، بالتالي مع الصيغة الأعلى من حبّ الذات. والأمر الذي يجب تعلمه من بتلر هو مبادئ سيكولوجياه الأخلاقية وكيف يُفتَرض بها أن تُفضي إلى هذه الخلاصة.

عند دراسة السيكولوجيا الأخلاقية لبتلر، أحثّكم على تنحية فكرة ثواب الجنة والعقوبات كليًا. لا تؤدّي أفكار الثواب والعقاب أي دور جوهري. إلى حد معقول – وإنْ ليس كليًا – بوسعنا تأويل سيكولوجيا بتلر وفقًا لمقاييس التمثيل العلمانية؛ وعندما نعجز عن هذا، يجب أن نعتبر الربّ كمالًا من العقل،

والخير، لا بكونه يوزع الثواب والعقاب. تؤدّي الـ *Visio Dei* (صورة الربّ) دورًا مهمًا في توصيف بتلر في العظتين 13-14؛ إن تحقّق سعادتنا الحقيقية، أو خيرنا الملائم. اقتراحي يتعلّق أنه سواءً أخذنا هذه الفكرة بجدية أم لا، لن تتأثر مبادئ السيكولوجيا الأخلاقية وكيفية عملها.

§2- لِمَ الافتراض بأن بتلر غير متّسق: بشأن الضمير وحبّ الذات؟

لنتأمّل هنا فقرات عدة ذات صلة:

(1) في التصدير، الفقرة 21، من **عِظات** بتلر، يفترض بتلر أن سعادتنا التزام جلي؛ مع ذلك، قد تتعارض مع ما يتطلّبه الضمير في حالات محدّدة: إنه يسوّي التعارض لمصلحة الضمير. يقول: «لكن الالتزام من جانب المصلحة لا يبقى فعلًا؛ إذ إن السلطة الطبيعية لمبدأ التأمّل التزام بالأكثر قربًا وحميمية، الأكثر ثقة ومعرفة: بينما الالتزام المعاكس يمكنه، في الحد الأقصى، أن يبدو أكثر من مجرّد احتمال، بما أنه ليس ثمّة إنسان يمكن أن يكون **واثقًا**، في أي ظرف، في أن الرذيلة هي مصلحته في العالم الحاضر، بقدر أقل مما سيكون واثقًا في شأن شخص آخر. بذلك، فإن الالتزام الأكيد سيُبْطل ويدمّر الالتزام غير الواثق؛ الذي، مع ذلك، سيكون ذا قوة حقيقية من دون وجود الأول» (نهاية الفقرة 21، ص 15-16). تسوي هذه الفقرة المسألة عبر القول إن الضمير أكثر قربًا وحميمية، أشد ثقة ومعرفة. يقول بتلر هنا إننا عاجزون عن أن نكون واثقين في أيّ حال من الأحوال في أن الرذيلة هي مصلحتنا في العالم **الحاضر**. لكن يقول المرء أننا قادرون على ذلك أحيانًا. وفي جميع الأحوال، هذا، بالكاد، يشكّل أساسًا مُقْنعًا أو عميقًا على نحو كافٍ لسلطة الضمير المهيمنة دائمًا.

(2) الفقرة 13 الملخّصة العظة 3، تعطي انطباعًا مشابهًا. يقول إن حب الذات العقلاني والضمير، كما يبدو، مبدآن متساويان وساميان في الطبيعة البشرية.

حب الذات العقلاني والضمير هما المبدآن الأساسيان أو الساميان في طبيعة الإنسان: لأن الفعل قد يكون ملائمًا لهذه الطبيعة، على الرغم من أن جميع المبادئ الأخرى يمكن انتهاكها؛ لكنه سيصبح غير ملائم، إنْ كان أي منها كذلك. الضمير وحبّ الذات، لو كنا نفهم سعادتنا الحقيقية، يقودانِنا دائمًا بالطريقة ذاتها. الواجب والمصلحة متزامنان دائمًا؛ بالقدر الأعظم في هذا العالم، لكن كليًا وفي كل ملاءمة لو تناولنا المستقبل، والزمن بأكمله؛ عندما يكون هذا متضمنًا في فكرة الخير والإدارة التامة للأشياء. بذلك، فإن أولئك الذين كانوا شديدي الحكمة في جيلهم، حيث لا يهتمون إلا بمصلحتهم المفترَضة، على حساب الآخرين وإلحاق الضرر بهم، سيجدون في نهاية المطاف، أن ذلك الذي يتخلّى عن جميع مزايا العالم الحاضر، بدلًا من انتهاك ضميره وعلاقات حياته، قد قدم لنفسه على نحو أمثل ولانهائي، وأمن مصلحته وسعادته. (ص 76).

بذلك، مجدّدًا، يبدو أننا نتبع الضمير، بما أن الواجب والمصلحة متزامنان تمامًا؛ ومن المفترض أن الضمير هو المرشد الأكثر أمانًا؛ بل هو بالأحرى سلطوي بالنسبة إلينا.

(3) لعل الفقرة الأكثر إبهارًا هي العظة 11: 21: «ليكن مسموحًا، على الرغم من أن الفضيلة أو الاستقامة الأخلاقية تتكون فعلًا في الشعور والسعي إلى ما هو صحيح وخير بذاته؛ ومع ذلك، عندما نجلس في ساعة صفاء، لن يكون بوسعنا التبرير لأنفسنا هذا السعي أو أي سعي آخر، إلى أن نقتنع بأن ذلك سيكون من أجل سعادتنا، أو في الأقلّ ليس متعارضًا معها» (ص 206).

يبدو أن بتلر هنا يحاول حماية الدين والخُلُقيات السائدة من ازدراء العقائد الأنموذجية المهتمة بذاتها. وبما أنه يحدّد هنا ماهية فكرة حبّ الذات التي يلجأ إليها عندما نجلس في ساعة صفاء، أساسًا، فلن تكون هذه الفقرة غير متناغمة مع اقتراحي العام المطروح في البداية. لا أعتقد أن بتلر يعود أساسًا إلى الفكرة التي يكون فيها الضمير، بالنسبة إلينا، سلطويًا بسمو. ويجب أن نبقي في أذهاننا ما قاله في الفقرة 6 من العظة 3 (ص 71): «لا يكتفي الضمير بتقديم نفسه ليُظهر لنا الطريق التي ينبغي لنا أن نمشي فيها، لكنه كذلك يحمل سلطته معه، بصفته

مرشدنا الطبيعي؛ المرشد المخصص لنا من مُنشئ طبيعتنا: إنه ينتمي، بالتالي، إلى شرط كينونتنا. إن واجبنا أن نمشي في ذلك الدرب، وأن نتبع هذا المرشد، من دون البحث لإدراك ما إذا كنا لن نُفلح ربما في تخليصهم مع حصانة». بذلك، إنه المرشد المخصص لنا من الربّ، وواجبنا هو اتباعه. تذكروا كذلك **أطروحة الفضيلة**، حيث تمتلك ضمائرنا مضمونًا لا يكون هو ذاته السعادة أو الخير الأقصى المؤول بتلك الطريقة. الخير **الحقيقي** هو الخير كشعور بالحق والعدالة ...إلخ، بشأن خير الآخرين، ضمن الحدود التي تسمح بها هذه الأفكار.

باختصار، إذًا، هذه الفقرات – على الرغم من كونها إشكاليةً إلى حد ما – لا تتعارض مع الحل العام المقترَح. قد يكمن جزء من الصعوبة في أن بتلر نفسه، في التصدير لكتاب **عِظات**، يقول قدرًا ضئيلًا جدًا بشأن العظتين 13–14. قد يشجعنا هذا على إغفال أهمّيتهما بخصوص رأيه. في الحقيقة، إنهما ذروة توصيفه للأفكار المتعدّدة للخير، حبّ الذات والسعادة، وكذلك مبادئ السيكولوجيا الأخلاقية الخاصّة به.

§3– بعض مبادئ السيكولوجيا الأخلاقية لبتلر

(1) لنبدأ بالمبدأ الذي ناقشناه في المحاضرة السابقة: «جميع المشاعر المحدّدة أيًا كانت، استياء، خيرًا، حب الفنون، تقود بالتساوي إلى مسار فعل من أجل إشباعها، أي إشباع أنفسنا؛ وإن إشباع كل منها يمنح البهجة: حتى الآن، إذًا، من الجلي أنها تمتلك جميعًا الجانب ذاته من المصلحة الخاصّة» (11: الفقرة 14، ص 197).

لكن: «هذا الإشباع ليس هو **موضوع** المشاعر؛ السعي القصدي **للذة** بذاتها يستلزم المشاعر التي لا تكون اللذائذ موضوعًا لها». لاحظوا أنه في 13: الفقرة 13 (ص 239–240) يقول بتلر إن السؤال: ما إذا كان وجوب أن نحب الربّ من أجل الربّ، أو من أجل أنفسنا، محض خطأ في اللغة. ويطرح النقطة ذاتها هنا كطرح مضاد لهوبز وآخرين في ما يتعلّق بالأنَوية. لا بد لنا من أن نحب الربّ بكونه الموضوع الأعلى والملائم لخيرنا الحقيقي المكتمل (كما تشكّله

عقولنا وتوجهه)، لكن، بالطبع، فإن البهجة التي نجدها في هذا الحب تشكّل الإشباع الكامل لطبيعتنا، وتجيب بالتالي عن حب الذات العقلاني الخاص بنا الذي يهتم بسعادتنا الحقيقية. يستخدم بتلر الفروق التي ناقشناها سابقًا للقول إنه ليس ثمّة تضارب بين الحب المكتمل للربّ وخيرنا الملائم.

(2) ثمّة مبادئ سيكولوجية عدة مهمّة تسري على الخير كشعور من أجل الفضيلة والصالح العام الذي يميّزها عن المشاعر عمومًا:

(أ) يشار إليها أولًا في الفقرة 16 من العظة 11 (ص 201): «حب جيراننا... كمبدأ فضيل، يُشبَع، عبر وعي للسعي إلى نشر خير الآخرين؛ لكنه يُعتبر شعورًا طبيعيًا، يتشكّل إشباعه في الإنجاز الفعلي لهذا السعي».

لكن، ما تفسير هذه الحقيقة؟ هنا، يكتفي بتلر بطرحه. هل هو مبدأ أساسٌ أم نتيجة منطقية لمثل هذا المبدأ؟ نحصل على إجابة، ربما، في 12: الفقرة 23 (يُنظر كذلك 13: الفقرات 7-10)؛ إذ يقول بتلر هنا: «الطبيعة البشرية تشكّل هكذا، حيث يعني كل شعور جيد ضمنًا حب ذاته؛ أي يصبح موضوعًا لشعور جديد في الشخص ذاته. بذلك، أن نكون قويمين يتضمّن في ذاته حب الاستقامة؛ أن نكون خيرين، حب الخير؛ أن نكون صالحين، حب الصلاح؛ أكانت هذه الاستقامة، الخير، أو الصلاح معروضين هكذا في عقولنا، أم في عقول الآخرين: وحب الربّ بأنه خير على نحو كامل، هو حب الخير الكامل المتجسد في كائن أو شخص» (ص 228).

هذا مطروح مرة أخرى في 13: 3 (ص 230)؛ 13: الفقرة 6 (ص 234 وما بعدها)، حيث يقول بتلر: «أن تكون إنسانًا عادلًا، صالحًا، أو مستقيمًا، يحمل بوضوح معه شعورًا فريدًا للعدالة، والصلاح، والاستقامة، أو حب كل منها، عندما تكون هذه المبادئ هي مواضيع التأمّل. والآن، إذا وافق إنسان، أو امتلك شعورًا تجاه أي مبدأ بذاته ولذاته؛ فستكون الأمور الطارئة المسموحة بسببها هي ذاتها، أكان يعرضها في عقله أو عقل شخص آخر؛ في نفسه أو في جاره. هذا هو توصيف استحسان، حبنا الخُلُقي، وشعورنا تجاه الشخصيات الصالحة؛ التي لا يمكنها إلا أن تكون في أولئك الذين يمتلكون أي درجة من

الصلاح الحقيقي في أنفسهم، والذين يميّزون المبدأ ذاته ويلاحظونه عند الآخرين». سموا هذا مبدأ أساسيًا للشعور الانعكاسي: شعور صالح - شعور الفضيلة - يولد شعورًا لذاته[6]. كما أنه يفسّر سبب عجزنا عن انتهاك الضمير من دون إدانة الذات: يجب أن نكره الرذيلة في أنفسنا.

(ب) كذلك، ثمّة مبدآن يولدان الحب: الأول، مبدأ السمو الأرقى، 13: الفقرتان 7-8 (ص 234-235). الثاني، مبدأ المعاملة بالمثل: النيّات والأفعال الحسنة لمصلحتنا وخيرنا تولد امتنانًا طبيعيًا وردًا للحب (13: 9-11، ص 236-238).

(ج) وكذلك ثمّة افتراض مسبق أساس: تحديدًا، هذه المبادئ لن تعمل - خصوصًا المبدأ (أ) الحب الانعكاسي - ما لم نكن ممتلكين الصلاح الخُلُقي، أي شعور بالصلاح في عقولنا وشخصياتنا: 13: 9، ص 236.

(د) مبدأ التطلع الدائم: 14: 3، ص 244، الذي يربطه بتلر بالإذعان = خوف - أمل - حب: «الإذعان لإرادة الربّ يشكّل التقوى كلها: إنه يتضمّن في داخله كل ما هو صالح، ويكون مصدرًا للسكينة والهدوء الأكثر رسوخًا للعقل. ولدينا المبدأ العام للتسليم في طبيعتنا».

(هـ) مبدأ الاستمرار: 13: 12، ص 178 وما بعدها[7].

ملحق: ملاحظات إضافية عن بتلر

نقاط مهمّة عند بتلر

(هوبز وبتلر: المصدران العظيمان للفلسفة الأخلاقية الحديثة: هوبز كطارح للمشكلة - ليفنّدها الكاتب. قدم بتلر إجابة عميقة لهوبز).

---

(6) يُنظر العبارة في الفقرة 16 من 11 (ص 168) المقتبَسة أعلاه. يُنظر المختارات تحت المبحث 2 أعلاه مباشرة.

(7) ماهية هذا المبدأ ليست واضحة. تنتهي المحاضرات هنا فجأة، من دون توضيح أكبر أو تلخيص. (المحرّر)

(1) السلطة مقابل القوة.

(2) فكرة أطروحة RE = تبدأ هنا[8].

(3) عن المنهج = الفقرة الأخيرة. الأطروحة بشأن الهوية الشخصية.

(4) الأَنوية ضد هوبز: يؤكّد بتلر أن المشاريع الأخلاقية جزءٌ من الذات بالقدر ذاته الذي تكون عليه الأجزاء الأخرى من الذات: رغباتنا الطبيعية، على سبيل المثال. يعمق كانط هذا عبر ربط القانون الطبيعي (ML) مع الذات كـ R+R (عقلاني ومنطقي).

(5) يهاجم بتلر في الأطروحة تفسير هتشيسون للإحساس الخُلُقي.

(6) يقوم المنهج العام لبتلر على اللجوء إلى التجربة؛ لكن ثمّة أنماطًا مختلفة من التجربة، الخُلُقي مقابل غير الخُلُقي؛ الذاكرة مقابل غير الذاكرة (كما في الإحالة في 3).

(7) يرد هيوم على بتلر بطريقتين:

(أ) يحاول هيوم السماح لتمييز بتلر من السلطة مقابل القوة عبر تمييز العواطف الهادئة من العنيفة.

(ب) يحاول هيوم الرد على نقد بتلر للتغطية (هتشيسون) بشأن العدالة عبر تمييز الفضائل الطبيعية من المصطنعة. (يسلم هيوم بأن بتلر محق في قوله إن العدالة ليست خيرة دائمًا).

(8) لا يريد بتلر تفسير كل شيء؛ أو أن ينفذ إلى معطيات تجربتنا

---

(8) تبدو «RE» أنها تُحيل إلى التوازن الانعكاسي (Reflective Equilibrium)، وفكرة «أطروحة الـ RE» تُحيل إما إلى «الأطروحة: عن الهوية الشخصية» لبتلر، أو إلى أطروحة رولز الخاصّة وتوصيفه الابتدائي للتوازن الانعكاسي المشار إليه هنا، والتي نُشرت في: «Outline of a Decision Procedure for Ethics» (1951), in: John Rawls, *Collected Papers*, Samuel Freeman (ed.) (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), chap. 1 . (المحرّر)

الأخلاقية أو أن يمنهجها. النظرية المنهجية ليست هدفه. نعرف بما فيه الكفاية بشأن خلاصنا، وأن علينا أن نكون واضحين بشأن المعرفة ونؤكدها بصرامة.

ستيرجيون (Sturgeon): عن **المراجعة الفلسفية** لبتلر (اعتقاد شنيوِند خاطئ).

فصل ويوِل عن بتلر في كتابه **تاريخ الأخلاق**: «التقط بتلر المعطيات الصحيحة؛ واجبنا هو استنباط النظرية» (أو شيء كهذا).

(9) لنربط هذا مع كانط؛ بما في ذلك فكرته عن الإيمان المنطقي.

(10) يطرح بتلر أساسًا جديدًا لسلطة الأخلاق - لا الوحي أو الإرادة الإلهية؛ بل التجربة الأخلاقية. (في توفّرها للفهم السائد والضمير).

الضمير وسلطة الضمير:

التصدير: 24–30، خصوصًا 26–28؛ العظة 1: 8–9؛ العظة 2 بكاملها

الطبيعة الاجتماعية للإنسان:

العظة 1: 9–13؛ يُقارن خصوصًا 10، 12

ليس ثمّة كراهية للذات داخل الإنسان، أو الرغبة في الحاق الضرر للآخرين لذاته، أو الحبور، الاضطهاد، الخيانة، الجحود ...إلخ. (كانط أيضًا).

التصدير: 26–28: انتهاك الضمير يعني أن ندين ذواتنا، لا يمكن أن نتصرّف كذلك من دون «عدم محبة حقيقية للذات»

تعارض الضمير مقابل حبّ الذات:

التصدير: 16–30؛ خصوصًا 24؛ 3: 9؛ 11: 20

أشباه الدين: ص 87 والهامش في ص 87

المصلحة الدينية والموقّتة لحبّ الذات: يُقارن ص 70 وما بعدها

الضمير في **أشباه الدين:**

(1) لا يمكن أن ينحرف مع/[من دون] إدانة للذات: 111

(2) إملاءاته هي قوانين الربّ، قوانين تتضمّن عقوبات: 111

تضارب الضمير وحبّ الذات: (فقرات)

التصدير:

التعارض مع مصلحة المرء، تُترَك السعادة من دون معالجة

شافتزبري: 26؛ 27–30 ذات صلة كذلك

يُسوى التعارض عبر اليقين المعرفي للضمير: 26

العظة 1:

الفقرة 15: يبدو أنه يعتبر الضمير وحبّ الذات متكافئين

العظة 2: (تتجنّب مقارنة الضمير بحبّ الذات)

مبدأ الضمير في القلب، وهو سامٍ: 8، 15

العظة 3: مناقشة 6–9

المصلحة الذاتية الضيقة مستحيلة بالنسبة إلينا: 6–7

المصلحة الذاتية (الحالية والموقّتة) كدافع للإشباعات إلى الحدّ الأقصى عمومًا

تترافق مع الفضيلة ومشار الحياة الخاص بها: 8

وستفعل ذلك في التوزيع النهائي للأشياء: 8

الضمير وحبّ الذات يُفهَمان بكونهما متماثلين على نحو ملائم، لكن علينا اتباع الضمير دائمًا: 9

العظة 11: 20–21

هدف بتلر: إظهارنا لأنفسنا: 2: 1

عن الضمير:

دوره في تشكيل الطبيعة البشرية:

أجزاء الطبيعة البشرية مطروحة (الدستور = الاقتصاد): الفقرة 14

سمو الضمير تعريفات تكوين الطبيعة البشرية: الفقرة 14

جميع الأجزاء محكومة بالضمير، يعطي فكرة عن دستور أو منظومة الطبيعة البشرية: الفقرة 14؛ هذه المنظومة مكيفة تبعًا للفضيلة: الفقرة 14

حقيقة أن ضمائرنا مضطربة أحيانًا لا يعني عدم كونها دستورًا: الفقرة 14

بفضل الضمير ودستورنا نكون فاعلين خُلُقيين ومسؤولين: الفقرة 14

لا شيء أشد تعارضًا مع طبيعتنا من الرذيلة والجور: الفقرة 15

دستور طبيعتنا يطلب منا حكم أنفسنا عبر الضمير: الفقرة 25

يجعلنا دستورنا قانونًا على أنفسنا وقابلين للعقوبة، حتى عندما نشكك في تلك العقوبة: الفقرة 29

سلطته: الفقرات 16–30

الضمير كاستحسان لبعض المبادئ أو الأفعال ...إلخ: الفقرة 19

الضمير وسلطته هما ما يميّزان الإنسان عن الحيوانات: الفقرات 18–24

يدّعي الضمير إدارة مطلقة على دستورنا: الفقرة 24

هذا الادّعاء جُعل مستقلًا عن قوة التأثير: الفقرة 24

خطأ شافتزبري: أن يمتلك مخطّطًا عندما تقرّر القوة ذلك: الفقرة 26

(2) عبر المبدأ العام لنزعة الخير

(3) عبر سياق الضمير

(4) عبر حقيقة أن حب الذات العقلاني سيقودنا لأن نصبح اجتماعيين

هل تكوين الطبيعة البشرية فعلي أم محض مثالي؟

(1) الأجزاء فعلية، بما فيها الضمير

(2) إنه مثالي كونه قابلًا للاضطراب؛ ولا يُتَّبَع الضمير بشكل عام

(3) إنه جلي في القرارات الفعلية لضمائر الأشخاص المتجردين ومُنصفي التفكير، في ساعة صفاء

(4) الدستور، إذًا، هو ما يمكن أن يكون عليه في أفعالنا إنْ اتبعنا الضمير عمومًا

(5) هذا الدستور وسمو الضمير يجعلاننا قانونًا على أنفسنا؛ فاعلين خُلُقيين ومنطقيين، مسؤولين وقابلين للمحاسبة

(6) سيقول بتلر: هذا كله مستند إلى حقيقة تجربتنا الأخلاقية

هل بتلر حدسي؟ مثل كلارك على سبيل المثال؟

التصدير

قبول بتلر للحدسية بحسب كلارك: التصدير: 12

المنهج الخاص ببتلر: التصدير: 12 وما بعدها

اللجوء إلى التجربة الأخلاقية كحقيقة: 12، 27

دستور (اقتصاد) الطبيعة البشرية: التصدير: 12 وما بعدها؛ 14

الأجزاء المتعدّدة: 14



مخطّط المقرّر

الفلسفة 171:
الفلسفة السياسية والفلسفة الاجتماعية - ربيع 1983

يعاين هذا الصف الدراسي رؤى عدة في العقد الاجتماعي والنفعية كانت مهمّة في تطوّر الليبرالية كعقيدةٍ فلسفية. وسيتم إبداء عناية بماركس كناقدٍ لليبرالية؛ وفي حال سمح الوقت، سنختتم الصف ببعض النقاش بشأن **نظرية في العدالة**، ورؤى معاصرة أخرى. إن تركيز الصف ضيق، وذلك على أمل تحقيق بعض العمق في الفهم.

أ - مقدّمة

ب - عقيدتان من العقد الاجتماعي (3 أسابيع)

1 - هوبز:

(أ) الطبيعة البشرية وتقلّب حالة الطبيعة

(ب) أطروحة هوبز وبنود السلام

(ج) دور الحاكم وسلطاته

2 - لوك:

(أ) عقيدة القانون الأساس للطبيعة

(ب) العقد الاجتماعي وحدود السلطة السياسية

(ج) الدستور الشرعي ومشكلة التفاوت

ج - عقيدتان نفعيتان: (3 أسابيع)

1 - هيوم:

(أ) نقد مبدأ العقد الاجتماعي

(ب) العدالة، المِلكية، ومبدأ المنفعة

2 - جون ستيوارت مِل:

(أ) مبدأ المنفعة مُراجعًا

(ب) مبدأ الحرّية والحقوق الطبيعية

(ج) إخضاع النساء ومبادئ العالم الحديث

(د) المِلكية الخاصّة، الأسواق التنافسية، والاشتراكية

د - ماركس (أسبوعان ونصف)

(أ) دور تصوّرات العدالة

(ب) نظرية الوعي الأيديولوجي

(ج) نظرية الاغتراب والاستغلال

(د) تصوّر مجتمع بشري عقلاني

هـ - خلاصة

(أ) استعراض الأفكار الأساسية لـ **نظرية في العدالة**

(ب) علاقتها ببعض الرؤى الأخرى

النصوص

Hobbes, *Leviathan*, Macpherson (ed.) (Pelican Classics)

Locke,*Treatise of Government*, Laslett (ed.) (New American Library)

Hume, *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (Liberal Arts)

J. S. Mill, *Utilitarianism* and *On Liberty* (Hackett); *Subjection of Women* (MIT)

Marx,*Selected Writings*, McLellan (ed.) (Oxford)

القراءات

Leviathan, part I, esp. chaps. 5-16, part II entire; *Second Treatise*, entire; *Enquiry*, entire, and *Of the Original Contract* (Xerox); *Utilitarianism*, entire, *On Liberty*, esp. chaps. 1-3; *Subjection of Women*, entire; in McLellan (ed.), *On the Jewish Question*, #6; *Economic and Philosophical Manuscripts*, #8; *On James Mill*, #10; *Theses on Feuerbach*, #13; *German Ideology*, #14; *Wage-Labor and Capital*, #19; Selections from *Grundrisse*, #29; and *Capital*; and *Critique of the Gotha Program*, #40..

المحاضرات يومي الاثنين والجمعة. سيكون هناك اختبار نهائي وورقة فصلية من 3000 كلمة تقريبًا.

مسرد المصطلحات(*)

عربي - إنكليزي

Absolutism	**الحكم المطلق**: نوع من المَلَكية الوطنية تكون فيه للملك سلطة عظمى، ويُنظر إليه في الغالب برهبة وتبجيل، مع ذلك فإن سلطة الملك تحد منها حاجته إلى دعم الطبقة الأرستقراطية المالكة الأراضي. ومع خضوع الطبقة الأرستقراطية للملك وتوفيرها الدعمين السياسي والعسكري له، فهي قد تتحداه أحيانًا. لذلك، فهو يسعى إلى الحصول على دعم تجار المدن وولائهم ويمارس سلطاته من خلال البيروقراطية والجيش الدائم.
Alienation	**الاغتراب**: الإحساس بأن قدراتنا بوصفنا بشرًا قد أصبحت خاضعة لكيانات أخرى. وقد استخدم ماركس هذا المصطلح أصلًا ليصِف إسباغ صفات القوة البشرية على الآلهة. ومن ثم استخدم هذا المصطلح للإشارة إلى فقدان العمال سيطرتهم على طبيعة مهمات العمل وعلى منتجات عملهم. وكان فيورباخ استخدم هذا المصطلح أيضًا لتفسير نشأة الآلهة أو القوى الإلهية بصورة منفصلة وبمعزل عن بني البشر.
Authority	**السلطة**: القوة الشرعية التي تتمكّن بها مجموعة أو شخص من السيطرة على مجموعات أو أشخاص آخرين. ويتمتّع عنصر المشروعية بأهمّية حيوية في مفهوم السلطة، إذ إنه الوسيلة الرئيسة التي تتميّز بها السلطة عن المفهوم العام للسلطان. ويمكن ممارسة السلطان/ القوة من خلال استخدام القسر أو العنف. مقابل ذلك، تعتمد السلطة على قبول المرؤوسين بحق رؤسائهم في إعطائهم الأوامر والتعليمات.

(*) رُتّب بحسب الألفباء الأجنبية.

Body Politic	**الدولة**: الدولة بوصفها هيئة سياسية. ويقصد بها كذلك أي من سلطات الدولة المدنية الفرعية كالإقليم أو المقاطعة أو المدينة أو الحي. وهي بصورة عامة المنطقة الجغرافية المرتبطة بحكومة ما على أي مستوى. وفي القرون السابقة كانت الدولة تعني الشخصية المادّية للحاكم؛ أي الإمبراطور أو الملك أو الدكتاتور في الأنظمة الملكية والاستبدادية، والرئيس المنتخب في الجمهوريات.
Calvinism	**الكالفنية**: الفكر اللاهوتي والإصلاحي للفرنسي جان كالفن (1509-1564)، وجان كالفن أحد زعماء حركة الإصلاح الديني. ولد في فرنسا واستوطن في جنيف في عام 1536، وأصبح الدكتاتور الفعلي في المدينة. وأساس الكالفنية هو نظرية الخلاص الإلهي المقدر لبعضهم، و«اللعنة» المقدرة لبعضهم الآخر. وتشجع الكالفنية الزهد والتقشف. لكن كالفن كان معروفًا بعدم تسامحه تجاه العقائد الدينية الأخرى، ومؤلفه الرئيس هو «**المؤسّسة المسيحية**» (1536).
Capitalism	**الرأسمالية؛ النظام الرأسمالي**: نظام اقتصادي يمتلك فيه الأفراد، أو الشركات، وسائلَ الإنتاج والتوزيع، وتُستَثمر الأموال في ظله بمبادرة شخصية لا من طريق توجيه الدولة أو سيطرتها. ومن خصائص الرأسمالية البارزة إنتاجُ السلع من أجل الربح وتحديدُ أسعارها على أساس مبدأ المنافسة في السوق الحرّة. كانت الرأسمالية في أول أمرها تجارية خالصةً. وفي الثلث الأخير من القرن الثامن عشر ظهرت الرأسمالية الصناعية ونشطت الرأسمالية المصرفية. وقد سيطرت الرأسمالية على الحياة الاقتصادية كلها حتى ولادة الاتّحاد السوفياتي في عام 1917، ومنذ ذلك الحين عرف العالم نظامين اقتصاديين متصارعين: الرأسمالية والاشتراكية. وقد أخذت أغلبية الدول الرأسمالية في السنوات الأخيرة بمبدأ التخطيط أو التوجيه الاقتصادي، في محاولة للحد من سيطرة رأس المال الفردي على البلاد، وتُعتبر الولايات المتّحدة الأميركية كبرى الدول الرأسمالية.
Civil Society	**المجتمع المدني**: مجال النشاط الذي يقع بين الدولة والسوق، بما في ذلك العائلة، والمدارس وجمعيات المجتمع المحلّي والمؤسّسات غير الاقتصادية. و'المجتمع المدني' أو الثقافة المدنية هي من المكوّنات الجوهرية للمجتمعات الديمقراطية الحية.

Communism	**الشيوعية:** نظرية سياسية مبنية على أساس المساواة المطلقة والملكية الجماعية لوسائل الإنتاج والسلع الاستهلاكية. من هنا، كانت، بشكلها الحديث، امتدادًا للاشتراكية (Socialism)، وتطالب بأن تكون السيطرة على الدولة وعلى النشاط السياسي كله في أيدي العمال، وتؤمن بالصراع الطبقي (Class Struggle)، أي الصراع على السلطة بين البرجوازية أو الرأسمالية بوصفها الطبقةَ المستغِلة – والبروليتاريا (Proletariat) أو طبقة العمال والكادحين – بوصفها الطبقةَ المستغَلَّة – وترى أن تاريخ المجتمعات البشرية لا يعدو أن يكون صراعًا بين الطبقات. أما الهدف الأبعد للشيوعية الحديثة فهو السعي إلى إقامة مجتمع بلا دولة.
Democracy	**الديمقراطية:** حكم الشعب لنفسه وبنفسه، وفق التعريف المشتقّ أساسًا من الأصل اليوناني القديم للاصطلاح. وفي العصور الحديثة، أصبح التعريف يعني مشاركة الشعب في الحكم عمومًا، وفي تدبير أمور الدولة إما بصورة مباشرة أو من طريق ممثّلين منتخبين في هيئات تشريعية أو مجالس أو مناصب تنفيذية، في أجواء تتسم بالمساواة والنزاهة والشمول، بهدف إحقاق حقوق المواطنين السياسية والمدنية والإنسانية.
Feminism	**النزعة النسوية:** يشير المصطلح إلى الحركة الرامية إلى تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة في مختلف المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتعليمية. وقد بدأت هذه الحركة أساسًا في أوروبا والولايات المتّحدة، وتمتد جذورها إلى النزعة الإنسانية في القرن الثامن عشر وإلى الثورة الصناعية. تضم القضايا النسوية عمالة النساء وتعليمهن ورعاية الأطفال ومواضيع الصحّة الإنجابية والجنسية والمساواة في مكان العمل ...إلخ. ويتسم المصطلح بالأهمّية في سياق خطاب ما بعد الكولونيالية، إذ يمكن اعتبار الأبوية والإمبريالية شكلين من أشكال الهيمنة.

Feudalism	**الإقطاع**: النسق الاجتماعي الذي ساد أوروبا منذ انهيار إمبراطورية شارلمان ونشوء الأنظمة الملكية المطلقة في القرون الوسطى. نشأ، في ظل ظروف تاريخية أخرى، وبصورة مختلفة، في مناطق أخرى من العالم. وفي السياق الأوروبي، كان «العرش» يُقطع النبلاء «إقطاعيات» أو «عِزَبًا» من الأراضي الزراعية أساسًا بمن عليها من المزارعين والعمال المسخرين، وربما الأرقاء. ويمتلك هؤلاء هذه الإقطاعيات ويشرفون عليها مقابل تقديم خدماتهم السياسية والاجتماعية والعسكرية للملك. وأخذ هذا النسق الاقتصادي الاجتماعي بالتأكُّل مع بروز الصناعة وانتشار النشاطين التجاري والرأسمالي في المراكز الحضرية في أوروبا.
Liberalism	**الليبرالية**: فلسفة أو حركة تستهدف تنمية الحرّية الفردية في شتّى المجالات: السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وعلى الرغم من التعديلات والتنويعات على هذا المنظور عبر التاريخ، فكرًا وممارسة، فإن المفهوم حافظ على أربعة أبعاد رئيسة هي: الإيمان بالتغيير، والنزعة الإنسانية، والنهج العقلاني، والدعوة العَلمانية التي تدعو، من جملة أمور أخرى، إلى الفصل بين الدين والدولة.
Utilitarianism	**النفعية**: عقيدة وضعها جيرمي بنثام وجون ستيوارت مِل ومفادها أن غرض الأفعال كلها يجب أن يكون تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس.

فهرس عام

-خ-

-د-

-ش-

-ن-

-هـ-

-و-

-ي-